



Indien

und

Die Buddhistische Welt

Deutsche Zeitschrift
für das Gesamtgebiet des Buddhismus
und der indischen Kultur

VI. Jahrgang 1913

Herausgeber:

Walter Markgraf



OSKAR SCHLOSS VERLAG MÜNCHEN-NEUBIBERG

Inhalt des 6. Jahrgangs.

Texte und Umdichtungen:

Abhandlungen:

Gedichte und Erzählungen:

Rundschau:

Neue Bücher:

Deutsche Pāli-Gesellschaft:





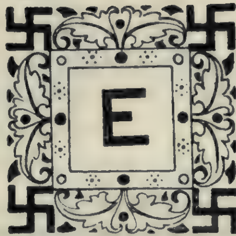
SHWE DAGON PAGODA, RANGOON.



Alles Böse meiden,
Alles Gute tun,
Das eigne Herz reinigen:
Das ist die Lehre des Buddho.

Dhammapadam.

Geleitwort.



x oriente lux — aus dem Osten kommt das Licht. Dieser Wahrspruch muss an der Spitze eines Unternehmens stehen, das in ehrlicher Begeisterung für eine grosse Aufgabe begründet worden ist und das nichts anderes sich zum Ziele gesetzt hat, als indische Weisheit, indische Kultur und die über alles erhabene Lehre des grossen Asketen, den wir den Buddho nennen, den westlichen Ländern bekannt zu machen.

Diese Aufgabe ist schwer, fast zu schwer gegenüber einer Kultur, die wie die Kultur des heutigen Europas eine rein materialistische genannt werden muss. Zu schwer fast für die Kräfte einiger begeisterter Anhänger des grossen Meisters, — aber doch nicht unausführbar. Einhundertzwanzig Jahre sind vergangen, seit jene ersten englischen Ausgaben der Bhagavadgita und Kalidasas Sakuntala erschienen, die dann einen so grossen Einfluss auf die zeitgenössische Literatur gewannen, 120 Jahre, in denen das Studium altindischer Sprachen, Philosophie und Religion einen Aufschwung

genommen hat, den unsere Väter von damals sich gewiss nicht hätten träumen lassen. Und noch immer schreitet die indische Wissenschaft vor, breitet immer neue Geistesschätze des alten Volkes vor uns aus, die geeignet sind, unsere ganze heutige Kultur in völlig neue Bahnen zu lenken. — Unsere heutige Kultur ist in der Hauptsache aufgebaut auf der semitisch-christlichen Weltanschauung, von der uns Deutsche so ziemlich alles trennt, was Völker voneinander trennen kann. In den alten Ariern Indiens sehen wir unsere nächsten Verwandten und Brüder, Arier wie wir, uns nahestehend in Herkunft und Religion, in Sprache, Anschauung und Gesinnung. Gleichen sich nicht die alten Götter der deutschen und der indischen Germanen auf ein Haar? Indra und Thor, sind sie nicht die Kinder desselben Gedankens? Verknüpfen uns nicht engere Bande mit dem alten Brudervolke des Ostens, als mit dem finstern Volke semitischer Abstammung, dessen Kultur und Religion wie ein schwerer Traum über den westlichen Ländern liegt?

Gegen diese Kultur wollen wir den idealen Kampf kämpfen, wollen die hellen Strahlen, die uns die Morgenröte im Osten sendet, aufnehmen, und allen, die für die wahren geistigen Güter der Menschheit eintreten, den Weg zeigen, den unsere überlebte Kultur zu gehen hat.

Diese Blätter wollen weder politischen Zwecken noch den Zielen theosophischer unwissenschaftlicher Schwärmer dienen. Ihre Aufgabe ist vielmehr einzig und allein, die Philosophie des gesunden Menschenverstandes bekannt zu machen und die geistige Kultur der alten Inder vor aller Augen auszubreiten mit der freundlichen Einladung: Kommt und seht.

2500 Jahre sind schon vergangen, seit der grosse Meister des Erbarmens, der Erhabenste unter den Menschen, der Weiseste aus dem weisesten Volke, gelebt hat, und noch immer wirkt sein Wort mächtig in den Herzen von fast 500000000 Menschen. Noch immer auch wirken die Worte, wirkt die ganze Kultur und Anschauung seiner Zeitgenossen auf die Völker Indiens, ja des ganzen Asiens, ein. Und noch heute wird auch mit Bewunderung der Name des grossen Kaisers Asoka genannt, dessen Sendboten, betraut mit religiösen Missionen, bis zu Ptolemäus von Ägypten vordrangen.

Es gibt nichts Weiseres als die Reden des grossen Asketen Buddho, nichts Erhebenderes als den Gesang des Weisen, die Bhagavadgita, nichts Lieblicheres als die Perle indischer Dichtkunst, Kalidasas Sakuntala. So herrliche Erzeugnisse ihrer Religion und Kultur haben nur wenige andere Völker hervorgebracht. Was menschliches geistiges Können und Wissen zu schaffen vermag, das hat wahrlich das alte Volk am Indus und an der heiligen Ganga geschaffen. Weit entfernt sind wir heute von solcher hohen geistigen Kultur, Barbaren nennen uns übereinstimmend alle die Völker Asiens, denen wir die verderblichen „Segnungen“ des Christentums, des Alkohols und der Feuerwaffen gebracht haben. Unsere heutige Kultur ist keine Kultur. Barbarentum ist es, dem wir immer mehr verfallen. Jede mögliche, geistige Kultur ist vor 2500 Jahren erreicht worden. Vorbei ist das goldene Zeitalter, vorbei das silberne, und wahrlich, heute ist uns, schwächlichen Abkömmlingen der alten starken Ahnen, das eiserne Zeitalter angebrochen, das uns alle zu verderben droht.

Erkennet darum Eure heiligsten Güter! Öffnet weit die Pforten Eures Herzens der goldenen Morgen-

sonne, die im Osten aufgegangen ist. Besinnet Euch von neuem auf die Aufgabe, die als höchstem unter den Wesen dem Menschen zugefallen ist: Zu wirken zum wahren Besten aller Wesen, nicht zu hassen, Herzens- und Geistesbildung zu pflegen. Vielleicht, dass uns mit der Sonne des fernen Ostens ein neues goldenes Zeitalter anbrechen will, vielleicht, dass ein neuer Völkerfrühling, eine neue, nieerlebte Renaissance die Herzen der Völker einen kann. — Dazu wollen wir helfen mit aller Kraft unseres Herzens. Nicht umsonst haben wir ja zu den Füssen des Einzigen gesessen. Wohlbekannt ist uns die Lehre und die heilige Satzung. Wohlbekannt ist uns das Wort des grossen Weisen, das wir nun zu unserer Richtschnur genommen haben: „Die Gabe der Lehre ist die beste Gabe.“ Diese beste aller Gaben wollen wir geben. Diese Beste aller Gaben sollet ihr freundlich aufnehmen. Die Aufgabe ist gross und das Leben ist kurz, helfet darum ihr alle, in denen der Sinn für das Erhabene, für das Rechte und Wahre nicht erloschen ist. So wird uns ein endliches Erreichen unseres Zieles leicht werden.

BRESLAU. **Walter Markgraf.**



Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit.


hre Nöte hat jede Zeit. Dass aber die Nöte unserer Zeit ein gewisses Mass überschreiten, das zeigt sich praktisch an den ständig wachsenden sozialen Gegensätzen und der dementsprechend wachsenden Unzufriedenheit; theoretisch an den immer dringlicher werdenden Versuchen, eine Weltanschauung zu schaffen.

Wenn der Gute weint, der Schlechte lacht, wenn der Schwache leidet, der Mächtige seiner Gewalt sich freut; wenn der Ehrliche darbt, der Schurke prasst; wenn wir den Edlen in der Tretmühle des Alltagslebens sehen, in der er scheinbar sich verblutet, den Seichten in der behaglichen Musse einer persönlichen Unabhängigkeit, welche seine Beschränktheit nicht auszufüllen weiss — kurz wenn wir alle diese Verstösse gegen eine kosmische Gerechtigkeit sehen, von welchen jedes Moment der Wirklichkeit voll ist, so verlangt der denkende Mensch zweierlei: als Praktiker Abhilfe, als Theoretiker eine Vertiefung der Erkenntnis bis zu jener ursprünglichen Wurzel, welche dieses wirre Geäst der Gegensätze umgreift und damit begreift. Er verlangt einen Standpunkt, in welchem das Gefühl nicht mehr durch den Verstand verletzt wird, und umgekehrt der Verstand nicht mehr durch das Gefühl beunruhigt wird.

Jene Höhe des Erkennens, in welcher der Geist alles was geschieht als gesetzmässig und damit als notwendig begreift, nennt man eine Weltanschauung. Berechtigterweise kann man von ihr nur reden da, wo

eine kosmische Gerechtigkeit nicht geglaubt, sondern begriffen wird.

Unsere Zeit hat weder eine Weltanschauung, noch hat sie Abhilfe für die tausend und abertausend sozialen Nöte. Auf beiden Seiten, erkenntnistheoretisch wie praktisch, verrennt man sich in unlösbaren Gegensätzen. Der eine sucht die Nöte des Denkens im Glauben an Seele und Gott zu stillen, der andere im kühlen Rechenexempel einer streng mechanischen Weltanschauung. Der eine verlangt bei den Nöten des sozialen Lebens mehr Liebe, der andere mehr Polizei. Man kämpft gegen Verarmung, gegen Bettel, gegen Unsittlichkeit, gegen Trunksucht, gegen Volkskrankheiten, gegen Säuglingssterblichkeit, gegen den Krieg etc. etc. ohne sagen zu können, dass an irgend einem dieser Punkte eine wirkliche Hilfe je erzielt worden wäre. Wie das Bellen des „Spitz aus unserem Stall" nichts zeigt als dass wir reiten, so zeigt der Lärm der Wohlfahrts-, Friedens- etc. Kongresse nichts als das unaufhaltsame Rollen, in welchem alle unsere Zustände sich befinden.

Mit allen diesen Kämpfen gegen die sozialen Missstände gleichen wir Menschen, welche mit höchster Anstrengung das Wasser aus einem sinkenden Kahn ausschöpfen und nicht das Leck stopfen. Wir bleiben in den Symptomen stecken, daher die Erfolglosigkeit aller dieser Kämpfe. Was man oben ausschöpft, das dringt von unten her nach.

Das Entsprechende vollzieht sich auch auf gedanklichem Gebiet.

Je weiter der menschliche Geist vorwärts schreitet, um so breiter und entschiedener klafft der Spalt zwischen Glaube und Wissenschaft und wird von jedem Denkenden immer peinlicher empfunden. Je

schärfer die Wissenschaft ihr mechanisches Weltbild ausarbeitet, um so krasser hebt sich ihr gegenüber der Standpunkt des Glaubens ab. Letzterer lehrt, dass hinter dieser Welt der Erscheinungen ein Transcendentes, eine göttliche Kraft steht, von welcher aus dieses ganze Spiel erst Sinn und Bedeutung bekommt; die Wissenschaft dagegen lehrt, dass es im ganzen Weltgeschehen nichts gibt, als was sich sinnlich darstellt oder doch: dass man nichts als nur das Anschauliche nötig habe, um eine Weltanschauung schaffen zu können.

Nun hängt die Stellung, die der Mensch sich selber in der Natur anweist, im letzten Grunde davon ab, ob er das Weltgeschehen als etwas ansieht, das von einem unbekannten Dritten, einem Transzendenten, einem Gott in irgend welcher Form geordnet wird, oder ob er es als ein System ansieht, dessen Angelegenheiten sich selbsttätig aus sich selber heraus ordnen — anders ausgedrückt: ob eine höhere Macht uns auf die Finger sieht, oder ob wir unter uns sind.

Einen Menschen, der ganz unempfindlich dagegen wäre, ob dem, was er tut, ein anderer zuschaut oder nicht; ob das, was er tut, „gemerkt“ wird oder nicht, — einen solchen Menschen gibt es nicht. Dementsprechend wird der Mensch, je nachdem er hinter dem Weltgeschehen ein Transzendentes, Göttliches annimmt oder nicht, in seinem Verhalten dem Anderen gegenüber stets in irgend einer Weise beeinflusst werden. Das Bewusstsein, dass eine höhere Instanz da ist, wird ihn veranlassen, Vorsicht einerseits, Rücksicht anderseits zu üben. In das freie Spiel der Kräfte, das wir heute „Kampf ums Dasein“ nennen, werden sich gewisse selbsttätige Hemmungen einschieben, die an der skrupellosen Betätigung dieses Spieles hindern. Diese

Hemmungen werden fehlen, da wo man nicht glaubt; wo man, wie die mechanische Weltanschauung es tut, nichts anerkennt, als was sich sinnlich, anschaulich darstellt.

Daher dieses brutale Spiel der Kräfte, wie es sich in so erschreckender Weise in den „Fortschritten“ unserer Zivilisation darstellt, in diesem rücksichtslosen „Kampf ums Dasein“, wie er aktiv sich zeigt in einem blinden Vorwärtsdrängen so weit es eben geht, — passiv in einem eben so blinden Sichwehren gegenüber diesem Vorwärtsdrängen.

Jede Rücksichtnahme auf den Anderen, jeder Akt der Selbstbeschränkung, der Selbstlosigkeit ist ein Akt der Moral.

Zu einem solchen Akt, soll er nicht blosse Dressur oder Askese sein, gehören Motive. Ein derartiges Motiv gibt der Glaube: die Furcht vor einem Gott, oder, wie wir meist sagen: die Gottesfurcht. Ein solches Motiv fehlt der Wissenschaft. Sie ist amoralisch, wie sie areligiös ist.

Nun ist es eine Tatsache, dass der Glaube nicht gelernt werden kann. Wer ihn nicht hat, der kann ihn nicht erwerben. Man kann nur gläubig sein, aber es nicht werden.

Ja im Gegenteil! Es geht dem Glauben, wie es den Energien im energetischen Weltbild des Physikers geht: Er wird inert; er unterliegt dem, was der Physiker das Gesetz der „Entropie“ nennt. Und jeder Denkende muss sich die Frage vorlegen: „Woher beschafft die Welt sich den nötigen Gehalt an Moral, wenn der Glaube geschwunden sein wird? ebenso wie der Physiker sich die Frage vorlegt: „Woher beschafft die Welt sich den nötigen Gehalt an Energie, wenn alle Wärme geschwunden sein wird?“

Was unsere Zeit und unsere Lage von allem

früheren unterscheidet, ist dieses, dass die ganze Oberfläche der Erdkugel der modernen Zivilisation erschlossen ist oder doch im Begriff steht, ihr erschlossen zu werden. Das ist für unser Problem von der höchsten Bedeutung. Es fehlt uns ein rettendes Barbarentum, das, wie etwa zu den Zeiten des zerfallenden römischen Weltreiches die erschöpften Glaubensbestände wieder ergänzen könnte. Die Aussicht, dass unserer alternden Erde von einem anderen Planeten ein neues, glaubensjunges Material zugeführt werden könnte, ist noch in weiter Ferne. So sind wir in die Notlage versetzt, aus uns selber heraus neue moralische Werte zu schaffen als Ersatz für die mit dem schwindenden Glauben verloren gegangenen.

Das ist die Aufgabe der modernen Menschen und der modernen Zeit. Die Frage, ob wir bald dahin kommen werden, die Luft vollständig zu meistern, das drahtlose Fernsprechwesen über den ganzen Erdball auszudehnen und was derartiger Probleme mehr sind, die alle in der einen Frage wurzeln: „In wie weit wird es möglich sein, Zeit und Raum zu besiegen, zu unendlich kleinen Grössen zusammenschrumpfen zu lassen" — alles das ist bei weitem nicht so wichtig, wie die Frage: „Woher neue moralische Werte nehmen?" Die Welt kann sehr wohl bestehen ohne alle diese Fortschritte der Zivilisation; ja es gibt sogar viele, die behaupten, sie könne besser bestehen ohne alles dieses — aber sie kann nicht bestehen ohne Moral.

Nun arbeitet unsere Zeit wohl an der Schaffung neuer moralischer Werte, aber alle diese Werte verleugnen ihren künstlichen, synthetischen Charakter so wenig, wie die synthetischen Arzneimittel der modernen Chemie ihren künstlichen Charakter verleugnen. Es fehlt ihnen die innere Notwendigkeit, die allem Natürlichen eigen ist. Alle moralischen Versuche unserer

Zeit behalten den Charakter des Experiments oder des Sports. Sie können so verlaufen wie sie verlaufen; sie könnten aber auch anders verlaufen, ja könnten im Notfall ganz unterbleiben.

Sie alle sind Ergebnisse, Funktionen eines Fühlens, aber nicht Ergebnisse, Funktionen eines Erkennens. Man fühlt wohl, dass gutes tun besser ist als böses tun, aber man begreift nicht, worin die Notwendigkeit hierfür liegt. Solange ich das aber nicht begreife, bin ich im Grunde genommen ein Narr oder ein Feigling, wenn ich meine Gelüste gewaltsam unterdrücke. Des Menschen ganzes, innerstes Wesen geht auf das Suchen der Lust aus, auf ihre Befriedigung. Soll er dagegen ankämpfen, muss er, vernünftigerweise, Motive haben. Er muss begreifen, dass gutes sich selber lohnt, schlechtes sich selber straft; er muss kosmische Gerechtigkeit begreifen.

Hier ist es, wo der Buddha einsetzt.

Die kosmische Gerechtigkeit, die jeder Denkende nicht glauben, sondern begreifen will, ergibt sich mit der Kamma-(Karma)Lehre. In ihr liegt die Bedeutung der Buddhismus für eine Weltanschauung.

Der Buddha lehrt, dass jedes Lebewesen durch und durch ein Verbrennungsprozess ist. Dass es als solches Form einer individuellen Energie ist, die in jedem Daseinsmoment einen neuen Wert annimmt, weil sie zusammen mit Ihrem Material sozusagen aufblüht, sich entwickelt. Wie die Wärme-Energie einer Flamme in jedem Moment aus ihren Vorbedingungen und entsprechend ihren Vorbedingungen neu aufspringt, so springt die Ich-Energie (das Kamma) eines Lebewesens in jedem Moment neu auf, nimmt einen neuen biologischen Wert an in den Willensregungen. Jedes Lebewesen unterhält sich selber durch seine Willensregungen in seinen Willensregungen.

Energie ist notwendig ein Nicht-Sinnliches, denn alles Sinnliche ist ja Form, Ausdruck von Energien.

Auch die Ich-Energie ist notwendig ein Nicht-Sinnliches. Sie wird aber sinnlich, begreifbar dem Einzel-Wesen selber als Bewusstsein.

Damit löst die Kardinal-Frage jeder Weltanschauung: „Gibt es ein Nicht-Sinnliches?" sich in einer wahrhaft genialen Überraschung:

Es gibt ein Nicht-Sinnliches, aber dasselbe ist kein Transzendentes derart, wie der Glaube will, sondern da wo die Möglichkeit vorliegt, diese Frage überhaupt zu stellen, da ist dieses Nicht-Sinnliche auch gleichzeitig da als das einzige mir unmittelbar Zugängliche der ganzen Welt: Mein Bewusstsein. Und nichts ist nötig, es als solches, als Energie zu begreifen.

„Es ist Cétana (Denken), das ich Kamma nenne", sagt der Buddha selber.

Im Bewusstsein erlebt der Einzelne durch Inschau, Intuition an sich selber, dass die Kraft, auf Grund deren er da ist, kein „An sich Beständiges", keine „Seele" ist, sondern ein in jedem Moment aus seinen Vorbedingungen, entsprechend seinen Vorbedingungen, neu Aufspringendes. Er erlebt es an sich selber, an seinen Gefühlen, am Gewissen, dass diese Kraft in jedem Daseinsmoment einen neuen biologischen Wert darstellt; dass dieser Wert wechselt mit dem was er tut, was er redet, was er denkt. Er erlebt es an sich selber, dass er, eben weil Denken Energie selber ist, imstande ist, sich selber von innen heraus in jedem Moment eine Richtungsänderung zu erteilen. Es ist das grosse Erlebnis des denkenden Menschen, wenn er merkt: „Wo ich das Schlechte tun wollte, da kann ich das Gute wählen; und ich kann das, weil Denken Kraft selber ist."

Aus der Einsicht: „Ich bin ganz und gar Form

einer rein individuellen Energie, meines Kamma" ergibt sich als gedankliche Notwendigkeit die für den Westländer so unerhörte Folgerung der „Wiedergeburt nach den Taten."

Energie kann nie entstanden sein, wo sie da ist, da muss sie von Anfangslosigkeit her da sein. Damit, dass sie da ist, ist notwendig gegeben, dass sie nie nicht dagewesen ist.

Mein Kamma, die Kraft, auf Grund deren ich jetzt „Ich" sage, ist von jeher tätig gewesen, nicht als freie Kraft — das wäre Glaubenssache — sondern stets in Abhängigkeit von seinem Material, wie jede physische Energie nur da ist in Abhängigkeit von dem Material, in welchem sie sich darstellt. Die Wirklichkeit zeigt nie und nimmer Kraft für sich oder Stoff für sich, sondern nur die Einheit beider: Prozesse. Der reinste Typus des wirklichen Prozesses ist der Verbrennungsprozess. Die Tatsache: „Ich bin da" heisst: Es brennt von Anfangslosigkeit her. Zerfällt eine Daseinsform im Sterben, so fasst das Kamma derselben an der Stätte, in dem Mutterleib unmittelbar neu Fuss, auf dessen Zeugungsmaterial es spezifisch, einzigartig abgestimmt ist und entzündet hier einen neuen Ich-Prozess, welcher sich gestalten wird entsprechend dem Zeugungsmaterial, das ihm sozusagen als Brennstoff dient. Die mütterliche Ei —, die väterliche Samenzelle bilden nur die Möglichkeit für das neue Lebewesen, welche erst im Hinzutritt, im Einschlag der Energie sich verwirklicht, zur Wirklichkeit aufblüht.

Je nach dem biologischen Wert, den mein Kamma im Sterbemoment darstellt, wird die neue Stätte beschaffen sein, auf die es biologisch abgestimmt ist. Anders ausgedrückt: Je nachdem mein Charakter beschaffen ist, wird meine nächste Existenz beschaffen sein. Denn mein Charakter ist mein Kamma. Und

Kamma, die Ich-Energie, fasst im Sterbemoment da, auf dem Zeugungs-Material, wo es fassen kann, weil es, infolge spezifischer, einzigartiger Abgestimmtheit da und gerade da fassen muss — Wiedergeburt nach den Taten!

Hier näher auf die Kamma-Lehre einzugehen, ist nicht der Platz. An anderer Stelle*) habe ich mich bemüht, diese unserem einseitig induktiv gezüchteten Denken völlig fremdartig gewordenen Vorstellungen, die in Wahrheit doch die natürlichen sind, uns wieder näher zu bringen. Hier muss es genügen, festzustellen, dass mit der Kamma-Lehre des Buddha jene kosmische Gerechtigkeit gegeben ist, die jeder Denkende nicht glauben, sondern begreifen will.

Habe ich diese „kosmische Gerechtigkeit" begriffen, so muss die Rückwirkung notwendig an meinem Verhalten sich zeigen.

Habe ich begriffen, dass alles was ich tue, rede, denke, sich an mir selber verwirklicht, so werden damit sich wieder jene selbsttätigen Hemmungen im freien Spiel der Kräfte einstellen, die mit dem Schwinden des Glaubens verloren gegangen waren. Freilich sind die Motive in beiden Fällen von Grund aus verschieden. Statt der „Furcht vor Gott" steht hier die „Furcht vor mir selber" da. Die Kamma-Lehre des Buddha ergibt eine natürliche Moral, die ihre Wurzel nicht mehr im Flugsand der Gefühle, wie jede Glaubensmoral, sondern in der kühlen, gesicherten Tiefe des Begreifens hat.

Die beiden vom Standpunkt der Wissenschaft aus unerklärbaren Wunder — das Sterben, d. h. das scheinbare Verschwinden von Energie einerseits, das Geborenwerden d. h. das scheinbare Neu-Entstehen von Energie

*) Buddhismus als Weltanschauung. Verlag von Walter Markgraf, Breslau.

anderseits — lösen sich hier in einem einigen Begreifen: Das Entstehen hier verlangt das Vergehen dort.

Es ist das Sterben, mit dem das Geborenwerden erkauft werden muss. Wie der Wärme, die hier schwindet, die Bewegung dort entspricht, so entspricht dem Wesen, das hier schwindet, das neue Wesen, das dort entsteht. Das ganze Weltgeschehen begreift sich aus dem Weltgeschehen heraus, was die Wissenschaft vergeblich zu zeigen sich bemüht, und doch ist die gedankliche Notwendigkeit wirklicher Kräfte, welcher der Glaube eben in seinem Glaubensakt gerecht wird, gerettet. Wie aber die aus einem gewissen Wärmewert hervorgegangene Bewegung, weder dasselbe ist, wie die verschwundene Wärme, noch ein anderes, so ist das neue Lebewesen, das hier in der Geburt entsteht, weder dasselbe wie das dort gestorbene, noch ein anderes. Nichts kann gesagt werden als: Es brennt! Es brennt von Anfangslosigkeit her, streng gesetzmässig entsprechend den Umständen und Vorbedingungen. Es ist die ungemilderte Selbstverantwortlichkeit, die den Einzelnen zur Moral zwingt, und der Buddhismus ist die wahre Menschenreligion, weil er den Menschen sich selber als ein selbstverantwortliches Wesen zeigt.

Die Moral, die sich mit der Kammalehre als Notwendigkeit, als Funktion des Begreifens ergibt, ist die erste und wichtigste Frucht des Buddha-Gedankens, Beweis seiner „Wirklichkeit“. Denn wirklich ist was wirkt. Und dass ich den Buddha begriffen habe, das beweist sich darin, dass ich von ihm ergriffen werde, dass er auf mich wirkt, mich in meinem Verhalten in jedem Moment bestimmt, mich zur Selbstlosigkeit zwingt.

Der Buddhismus ist die einzigste aller Religionen, aller Weltanschauungen, aller Philosophien, der eine wirkliche Moral, d. h. eine Moral, die Funktion des

Begreifens ist, auswirft. Darin liegt seine unersetzliche Bedeutung für jede und vor allem für unsere Zeit.

Man fragt:

Wird der einzelne denn diesem Muss folgen können? Wird diese geforderte Selbstlosigkeit nicht ein toter kategorischer Imperativ bleiben?

Nein: Mit dem Müssen ist das Können mitgegegeben. Beide ergeben sich aus dem einzigen Akt des Begreifens.

Wenn ich erkannt habe, dass ich ein auf Grund einer rein individuellen Energie von Anfangslosigkeit her bestehender Verbrennungsprozess bin, in dem keine Seele wie ein roter Faden als ein an sich Beständiges, als Ewiges steckt, sondern bei dem jedes „Jetzt“ erst immer wieder das nächste „Jetzt“ aus sich selber schafft, wie bei der Flamme auch, so heisst das: „Ich bin kein wahres Selbst (attā), kein „Ich“ im vulgären Sinn, als ein mit sich selber Identisches. In der Inschau werde ich mir selber ganz und gar zugänglich als reiner Verbrennungsprozess, als ein sich selbst, aus sich selber heraus Unterhaltendes. Die Kraft, auf Grund deren ich da bin, wird mir, dem Individuum begreifbar als „Bewusstsein“ und beweist sich selber als ein in jedem Moment immer wieder Neu-Aufspringendes. Denn jedes Bewusstseins-Moment ist ein stets neues „Jetzt“. Somit:

Ich bin weder ein reiner Ausgleichvorgang von Spannungs-Differenzen, wozu die mechanische Weltanschauung mich machen will, noch bin ich ein Seele-Begabtes, ein mit sich selber Identisches, ein wirkliches „Ich“, wozu der Glaube mich machen will.

Dieses mein Wesen als wirklicher Verbrennungsprozess drückt der Buddha aus durch das Wort anattā = nicht-selbst.

Und damit kommen wir auf die obige Frage zurück: „Ist es möglich, dem Gebot der Selbstlosigkeit zu folgen?"

Die Antwort lautet: Ich kann selbstlos sein, sobald ich mich selber als Selbst-los, als anattā begriffen habe. Dann steht Selbstlosigkeit in Einklang mit meinem Begreifen. Ich müsste gegen mich selber lügen, wollte ich, nachdem ich begriffen habe, noch selbstisch sein!

Damit kommen wir auf die andere unersetzliche Bedeutung, die der Buddhismus für jede und vor allem für unsere Zeit hat:

Er mildert, er entspannt den Kampf ums Dasein.

Alle sozialen Mißstände stammen im letzen Grunde aus diesem blinden, kritiklosen Kampf ums Dasein. Weil wir nicht fähig sind, Sinn und Bedeutung des Lebens zu begreifen; weil wir nicht wissen, was wir sind, deswegen machen wir „Leben" zum Wert an sich und damit den Kampf ums Dasein zu einer notwendigen Tugend, zu etwas dem Menschtum, der Menschenwürde Zukommendem. In unnatürlicher Verkehrung der Begriffe ist der Kampf ums Dasein uns zum Ziel des Kampfes selber geworden. Und in dieser Vorstellung sind wir gedanklich so verroht, dass wir die Frage nach dem Wesen dessen, um das wir kämpfen, die Frage nach der Daseinsberechtigung des Lebens und damit des Kampfes ums Dasein gar nicht mehr stellen können oder nicht zu stellen wagen.

Das Leck im Fahrzeug des sozialen Lebens ist diese blinde Lebenssucht, dieser kritiklose Lebenstrieb, dieses rücksichtslose Raffen und Greifen, das gar nicht weiss, warum es rafft und greift.

Daher kann Hilfe kommen nur vom richtigen Denken aus.

Wir alle ertrinken in der Tatsache „Leben“ wie ein Mensch im Weltmeer. Erst der Buddha macht den Einzelnen fähig, einen Standpunkt zu gewinnen, der es ihm erlaubt, in kühl kritischer Weise nach der Daseinsberechtigung des Lebens selber zu fragen. Habe ich begriffen, dass Leben gar nicht Wert an sich ist, nicht etwas das seine Daseinsberechtigung in sich selber trägt, sondern etwas, das diese seine Daseinsberechtigung sich selber erst immer wieder aufs neue schaffen muss, dass der Einzelne es ist, der „dem Leben Wert verleihen muss“; dass Leben überhaupt keinen Wert hat als den, welchen wir ihm selber verleihen, so wird das für die Abschätzung aller Lebenswerte von tiefstem Einfluss sein. Aus der Einsicht in dieses anfangslose sich selbst Erhalten, wird still, langsam, aber unwiderstehlich jener kühle, klar bewusste Entschluss des Zurücktretens, des Aufgebens, des Entsagens hochsteigen wie der Mond aus dunklem Wolkenschoss. „Kein Ding lohnt sich.“ Im wirklichen Begreifen des Lebens kommt man zu der Einsicht, dass „Leben“ etwas ist, das besser nicht da wäre, weil ein anfangsloses, sich durch sich selbst unterhaltendes und somit zweckloses Spiel.

Zu einem Ende kommen kann dieses Spiel nicht durch gewaltsames Abbrechen — das hiesse ja nur die Bühne wechseln — sondern dadurch, dass in immer klarerem Begreifen der Natur des Lebens das Hängen am Leben sich immer mehr schwächt. Das immer neue Aufspringen neuen Kammas in den Willensregungen hört auf.

Der Westländer ist nur zu geneigt, die Buddha-Lehre als Pessimismus zu verwerfen. Das ist falsch. Buddhismus ist Wirklichkeitslehre. Der Buddha tut nichts, als zu wirklichem Denken anleiten. Er

zeigt Leben als das was es wirklich ist: als einen Wert von bedingter Natur. Die damit notwendig sich ergebenden Folgerungen für den Einzelnen haben mit der Lehre selber nichts zu tun. Wenn ich, als Kaufmann, auf Grund falscher Buchführung mich jahrelang im Wahn eines Überschusses gewiegt habe und nun im richtigen Nachrechnen ein Defizit finde, so hat meine Verstandskraft nicht eigentlich jenen Überschuss beseitigt, sondern sie hat nichts getan als richtig gerechnet, denn sie hätte ja auch umgekehrt einen grösseren Überschuss zu Tage fördern können. Ebenso: Wenn im richtigen Denken Leben als „wesenlos" sich ergibt, so ist das kein Kämpfen gegen das Leben und seine Werte, sondern einfach ein richtiges Ausrechnen des Lebens-Exempels. Der Buddha ist kein Bussprediger, der zu Sack und Asche mahnt — er lehrt nur richtiges Denken; alles andere ergibt sich lediglich als Funktion dieses meines neuen Begreifens.

Unser geistiges Leben in jeder Form kann aufgefasst werden als eine Umwertung der von jeher bestehenden Lebenswerte. Mag diese Umwertung im Pessimismus auch bis zur Umkehrung gehen, ja bis zur roh-gewaltsamen Zerstörung im Selbstmord — es bleibt stets ein Umwerten. Es bleibt stets derselbe Teig, den man knetet, in mehr oder weniger geistreicher Weise. Allen diesen Versuchen gegenüber steht der Buddha mit seiner Kamma-Lehre, mit welcher sich eine Entwertung sämtlicher Lebenswerte ergibt: wertlos geworden entfallen sie den Händen des Denkers — freiwillig.

Hier kommt natürlich der Allerwelts-Einwurf:

„Was sollte aus der Welt werden, wenn alle buddhistisch dächten!"

Dieser Einwurf hat Sinn und Bedeutung nur solange man mit „Welt“ als leerem Begriff arbeitet. Die wirkliche Welt ist die Summe alles dessen, was da ist, in erster Linie die Summe der Lebewesen. Habe ich in der Einsicht in die individuelle Anfangslosigkeit den bedingten Wert des Lebens erkannt; habe ich begriffen, dass Selbstlosigkeit, Aufgeben, Aufhören nicht nur Pflicht ist, sondern wahrhafte einzige Befriedigung gibt, weil mich in Einklang mit mir selber setzend, so kann ich, wenn ich dem Anderen wohl will, ihm nur das gleiche wünschen. Und die Frage „was soll aus der Welt werden, wenn alle buddhistisch denken?“ erhält denselben Wert wie die Frage: „Was soll aus dem Gastmahl werden, wenn alle Gäste nach Hause gehen?“

Mit der Einsicht in die Anfangslosigkeit der Lebensprozesse schwindet jedes Ziel des Lebens. Es bleibt nur das eine, wirkliche Ziel: das Aufhören, das Eingehen des anfangslosen Spiels.

So lange man sein eigenes Wesen nicht begriffen hat, wird diese Schlussfolgerung stets als Unnatürlichkeit erscheinen. Hat man begriffen, so sind die damit sich ergebenden Folgerungen eine natürliche Funktion dieses Begreifens.

Nun ist der Buddha-Gedanke eine Intuition, und zwar die einzig reine Intuition, die möglich ist — nämlich eine mein eigenes Bewusstsein betreffende Intuition, was wohlgemerkt nicht mit dem Erleuchtungsakt des Glaubens verwechselt werden darf, sondern nichts ist als sozusagen ein Hineinschnellen in die Wirklichkeit selber, die als solche zu begreifen unser Nichtwissen uns hindert.

Als reine Intuition ist der Buddha-Gedanke den Beweismitteln der Wissenschaft, die stets induktiver Art sind, unzugänglich. Beweisen im Sinne der Wissen-

schaft heisst: etwas auf ein Bekannteres zurückführen. Diese Möglichkeit schliesst beim Bewusstsein sich von selber aus, wenn auch die moderne Psychologie selbst vor dieser letzten Widersinnigkeit nicht zurückschreckt. Bewusstsein ist es selber und weiter nichts und verlangt nichts als nur: als solches begriffen zu werden. Es ist das „aude sapere“, das dem Denkenden hier in seiner strengsten, reinsten Form entgegentritt.

Wie die beschränkten Intuitionen der Wissenschaft — das Robert Mayer'sche Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die Galilei'schen Fallgesetze, die Newton'schen Gesetze etc. — nicht direkt aus der Erfahrung abstrahiert sind, was eben deshalb unmöglich ist, weil die Wirklichkeit weder ein reines Erhaltungsgesetz noch Fallgesetz etc. zeigt, sondern aus einem geduldigen, achtsamen Ruhenlassen des Denkens auf den Tatsachen*), sich ergeben haben, so kann auch die Buddha-Intuition sich ergeben nur im geduldigen, achtsamen Ruhenlassen des Denkens auf sich selber. Buddhismus ist reiner „Reflexionsprozess“, ein Zurückgeworfenwerden des Denkens von der Welt, wo es beim vulgären Menschen stets zu Hause ist, auf sich selber.

Dazu aber bedarf es der Ruhe und Einsamkeit. Sie sind die Vorbedingung alles wirklichen Denkens. Zu beiden aber lässt es die Art der modernen Lebensführung kaum noch kommen. Dieser blinde Kampf ums Dasein, diese immer neuen Güter der Zivilisation, mit welchen eine aufs höchste entwickelte und nie rastende Technik uns überschüttet, entfremden uns uns selber immer mehr, machen einen Verkehr des Einzelnen

*) Als man Newton fragte, wie er zu seinen Entdeckungen gekommen sei, antwortete er: „Indem ich meine Gedanken ständig auf einem Gegenstande ruhen liess“.

mit sich selber, ein Alleinsein mit sich selber fast unmöglich.

Die moderne Zivilisation mit ihrem Drang nach aussen hin, hat es zustande gebracht, dass nichts uns fremder geworden ist, als wir uns selber. Und trifft der Einzelne einmal durch irgend einen Zufall mit sich selber zusammen, so weiss er nichts mit sich anzufangen — das Alleinsein mit sich selber macht ihm Langeweile oder Beängstigung und mit um so grösserer Entschlossenheit stürzt er sich auf das Andere, auf den Andern. Weil wir uns selber nicht kennen, und darum in uns selber kein „Ziel" des Lebens finden können, deswegen diese Sucht, es in der Arbeit, im blinden Kampf ums Dasein zu finden, in dem wir selber uns immer wieder neue Ziele setzen. In dieser irrigen Auffassung ist „Arbeit" zum Laster der modernen Zivilisation geworden, das uns hindert, zu uns selber zu kommen.

Der Einzelne muss sein eigenes Wesen begreifen, muss begreifen, dass es fruchtbringend, segensreich ist, bei sich selber zu sein, sich auf sich selber zu besinnen, um diesen Verkehr mit sich selber zu suchen. Es ist hier wie ein Circulus vitiosus: Weil wir nicht mit uns selber verkehren, lernen wir unseren eigenen Wert nicht kennen — derselbe ergibt sich ja erst im Begreifen unserer Selbstverantwortlichkeit — und weil wir den eigenen Wert nicht kennen, verlieren wir immer mehr die Neigung mit uns selber zu verkehren, ziehen es vor, in einer mehr oder weniger geistreichen Begriffswelt zu leben, die den Wirklichkeitssinn immer mehr verkümmern lässt.

Eine Änderung, ein Umschwung in diesem fehlerhaften Zirkel kann hier nur kommen durch Zeigen der wahren Lehre.

Es scheint mir das wichtigste Ergebnis im geistigen Leben unserer Zeit zu sein, dass in ihr immer mehr Anzeichen des Stutzens, des Suchens, der Nachdenklichkeit sich bemerkbcr machen.

Alle diese verschiedenen Ansätze verzehren sich bis jetzt freilich noch fruchtlos, weil nicht im Mutterboden des Begreifens, sondern im Treibsand des Fühlens wurzelnd.

Hier, im Bereiche dieser Suchenden liegt die Zukunft des Buddhismus.

Vorläufig freilich ist die bei weitem grösste Zahl dieser Suchenden noch in den goldenen Maschen des grossen pantheistischen Netzes gefangen, das dem Fühlen des Menschen leichter Genüge tut als die fast bis zur Insipidität gesteigerte Reinheit des Buddha-Trankes.

Aber denkt der Mensch nur wirklich, ist er wirklich in geistiger Not, und er hört die Lehre, so kann es wohl sein, dass er fähig wird, dieses goldene Netz zu zerdenken, es in das flimmernde Spiel von Abendsonnen-Fäden anfzulösen.

Nichts liegt dem wirklichen Denker ferner, als gegen die Misstände einer im Lebensdurst ertrunkenen Welt zu eifern. Das überlässt er willig jenen Glaubenshelden, welche mit der Glut ihrer Gefühlswerte jene Umschmelzung herbeiführen wollen, von denen jeder Stifter einer Glaubensreligion träumt, vorausgesetzt, dass er nicht am Kreuze selber noch wankend wird. Der wirkliche Denker kann nichts als zeigen, lehren: „So ist es!“ Er kann nichts als geduldig warten, bis er auf Geister stösst, die begreifen, die kongenial mitschwingen, wenn ihnen die wahre Natur des Lebens und seiner Werte dargelegt wird. Der gewöhnliche Mensch wird über diese Darlegung nur lachen oder

sich gegen sie empören. Er kann eben nicht begreifen, dass man Lebens-Möglichkeiten unbenutzt lassen kann, ebenso wenig wie ein hungriger Handwerksbursche begreifen kann, dass man einen schmutzigen Groschen am Wege unberührt lassen kann.

Man wirft ein:

„So ist die kulturelle Bedeutung des Buddhismus praktisch gleich Null. Denn Menschen, die geneigt wären, die Buddha-Lehre anzunehmen, dürfte es kaum geben, wenigstens nicht innerhalb unserer Kulturwelt.“

Aber dieser Schluss ist falsch. Alles geistige Leben ist ein Wachstum.

Wie der Mensch in gewisse physische Möglichkeiten hineinwächst, so wächst er in gewisse gedankliche Möglichkeiten hinein. Was dem Kinde unmöglich wäre zu begreifen, und erschöpfte man sich in den scheinbar überzeugendsten Argumenten, das ist dem Manne ohne alle Argumente selbstverständlich. Er ist eben hineingewachsen. Ebenso hätte es keinen Zweck, einer nicht-begreifenden Welt den Buddha-Gedanken mit den scheinbar überzeugendsten Argumenten aufdrängen zu wollen. Man kann nichts als zeigen, geduldig immer wieder zeigen, bis im Zeigen das Wachstum dieses oder jenes Individuums genügend vorwärts geschritten ist, um das begreifen zu können, was ihm jetzt noch als unbegreifliche Perversität erscheint.

Wie dem Wilden vom Xingú die militärische Zucht mit ihren Äusserungen lächerlich oder verrückt erscheinen würde, so erscheint uns Wilden von der modernen Zivilisation die Gedanken-Zucht des Buddhisten, die mit eherner Konsequenz dem Verlöschen zustrebt, lächerlich oder verrückt. Man muss eben begriffen haben. Und um begreifen zu können, muss man allmählich hineinwachsen.

Buddhismus ist Zucht, Selbstzucht auf Grund einer wirklichen Einsicht in das Leben und seine Werte.

Darum:

Zeigen, geduldig immer wieder zeigen: Die Kraft der Wahrheit ist fermentativ. Sie kommt nicht wie eine plötzliche Erleuchtung, sondern ergibt sich Schritt für Schritt in Nachdenken und Geduld. Hat aber erst das kleinste Körnchen gefasst, so entwickelt sie sich aus sich selber, durch sich selber.

„Siegreich über alle Gabe ist der Wahrheit Gabe" (Dhammapada). Paul Dahlke.

Staat und Religion.

Versuch einer Orientierung von **Dr. Felix Kuh.**



Der Geschichtsschreiber, der das geistige Leben des Altertums und des Mittelalters mit der Gegenwart vergleicht, wird an wenigen Stellen einen so scharfen Unterschied finden, wie bei der Frage des gegenseitigen Verhältnisses staatlicher und kirchlicher Gewalten. Er wird zugleich eine Frage berühren, die in sich das Interesse höchster Aktuellität und den Reiz einer universal-geschichtlichen Betrachtung bietet. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, dass mit dem Schlagwort der „Trennung von Kirche und Staat" eins der wichtigsten Probleme unserer Zeit angedeutet wird. Nicht die wirtschaftlichen, nicht einmal die sozialpolitischen Gegensätze spielen heute, geht man den Dingen auf den Grund, eine solche Rolle, wie die Auseinandersetzung über den Standpunkt, den der Staat der Kirche und Religion gegenüber einzunehmen hat, und diese Auseinandersetzung ist mit gutem Recht in den Vordergrund der öffentlichen Erörterung getreten,

weil sie und nicht die auf ökonomischem oder politischem Gebiete drängenden Fragen von entscheidender Bedeutung ist für das Wohl und Wehe der Menschheit und für die ganze zukünftige Entwicklung unserer Kultur. Gerade in den letzten Monaten haben sich der deutsche Reichstag und die Landesparlamente wiederholt mit kirchenpolitischen Dingen zu beschäftigen gehabt; in fast allen europäischen Ländern dreht sich ein grosser Teil der öffentlichen Erörterung um die, wie man behauptet, unumgängliche Notwendigkeit einer durchgreifenden Loslösung aller kirchlichen und religiösen Potenzen vom Staatsleben.

Die Quintessenz all dieser Bestrebungen lässt sich etwa in die Worte fassen „Religion ist Privatsache." Der Staat hat zwar die Pflicht, den vorhandenen Religionsgemeinden einen gewissen Schutz zu gewähren, aber er verbittet sich mehr und mehr jede Einmischung religiöser Instanzen in seine Funktionen, wie ihm andererseits jedes Recht aberkannt wird, auf diese Instanzen im guten oder bösen Sinne einzuwirken. Die allgemeine Ansicht des modernen Menschen, insbesondere der sogenannten „Intellektuellen" geht dahin, dass zwischen Staat und Religion dasjenige einzutreten habe, was man unter einer reinlichen Scheidung zu verstehen pflegt. Immerhin erscheint die Sache noch nicht vollkommen geklärt, der Kampf der Meinungen tobt fort, und es gibt auch starke Gewalten, die sich einer solchen Scheidung energisch widersetzen.

Der Gedanke, dass Staat und Religion (wir müssen vorläufig die Begriffe Kirche und Religion als identisch annehmen) als zwei sich nur oberflächlich berührende, innerlich aber fremde Mächte nebeneinander wirken sollen, ist ein Kind der modernen, und zwar im besondern der neueren europäischen Weltanschau-

ung. Dem Altertum war die Vermischung staatlicher und religiöser Elemente durchaus geläufig und selbstverständlich. Selbst, wo es sich nicht um eigentliche Theokratien, um Priesterherrschaften handelte, standen immerhin die Götter als Staatsgötter, als Nationalgötter in Verehrung. Ihre Gesetze und ihr Einfluss beherrschten letzten Endes das Staatsleben, den Göttern gehorchte man, wenn man sich den Gesetzen gehorsam erwies. Den asiatischen Religionsstiftern erschien es als die natürlichste Sache von der Welt, dass Gott, dass die Religion schlechthin auch die menschlichen Verhältnisse zu lenken und zu ordnen habe. Moses wie Mohammed, Manu wie Laotze und Confutse haben zugleich das religiöse, wie das politische Leben zu bestimmen gesucht. Und Buddhos grösster Prophet war ein weltlicher König, der die Lehre von der Erlösung mit unvergleichlicher Weisheit auf die Regierung seines Landes anzuwenden wusste. Man braucht nur den Namen Asoka auszusprechen, um ein ganzes Programm der vielfachen und tiefgreifenden Beziehungen zwischen Staat und Religion vor Augen zu haben. Auf den Edikten dieses Königs Asoka steht sein politisch-religiöses Programm mit unvergänglichen Lettern eingezeichnet. Wenn die griechische Philosophie den atheistischen und antireligiösen Charakter annahm, so setzte sie doch an die Stelle der entthronten Götter die Weisheit, die tiefe, ihrem Wesen nach ebenfalls religiöse Weltanschauung und stellte die Forderung auf, dass nur derjenige Staat zu wirklicher Wohlfahrt gelangen könnte, in dem die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen wären. Auch mit dieser Behauptung ist natürlich nichts anderes gesagt, als dass Religion, freilich im weitesten Sinne gefasst, wie sie die Führerin des Menschen überhaupt sein muss, so auch dem politischen Menschen und der

Gesamtheit solcher, also dem Staatswesen überhaupt die rechte Bahn vorzuzeichnen habe. Es ist für die tiefe Auffassung, die sich, wie über die meisten Fragen, so auch über diese, in den Ländern des Ostens gebildet und erhalten hat, ausserodentlich charakteristisch, dass noch vor kurzem der japanische Minister des Innern Tokonami ein Communiqué veröffentlicht hat, das die Notwendigkeit inniger Verbindung zwischen Staat und Religion mit aller Schärfe betont. Diese Anschauung, die in so diametralem Gegensatz zu den Strömungen des modernen Europas steht, enthält für unser Thema sehr wichtige und, wir meinen, in weitem Umfange zutreffende Ideen, sodass wir in der Fussnote den wesentlichsten Abschnitt des japanischen Ministerial-Erlasses wiedergeben wollen.*)

Weiter wird noch berichtet, dass der japanische Staatsmann mit seinen Ansichten keineswegs vereinzelt dasteht. Eine Reihe hervorragender Politiker des östlichen Inselreichen sind ebenfalls der festen Überzeu-

---

*) Minister Tokonami schreibt: Um eine Annäherung der drei Religionen herbeizuführen, ist es notwendig, die Religion inniger mit dem Staate zu verbinden, um ihr erhöhte Würde zu verleihen und so dem Volke die Notwendigkeit einzuprägen, den religiösen Angelegenheiten grössere Bedeutung beizumessen. Die Kultur der nationalen Ethik kann durch eine mit der Religion kombinierte Erziehung vervollkommnet werden. Gegenwärtig werden die Morallehren durch die Erziehung allein beigebracht, aber es ist unmöglich, schöne, gute und rechte Ideen in die Köpfe zu pflanzen, wenn das Volk nicht in Berührung mit den Fundamentalbegriffen kommt, die als Gott, Buddha und Himmel in den Religionen gelehrt werden. Es ist daher notwendig, dass Erziehung und Religion Hand in Hand gehen, um die Basis der nationalen Ethik aufzubauen. Und es ist daher wünschenswert, dass ein Schema gefunden würde, dass Erziehung und Religion in engere Beziehungen zu einander gebracht würden, damit es ihnen ermöglicht wird, die nationale Wohlfahrt

gung, dass der wahre Staat ein religiöser Staat sein muss. In Europa freilich wird man eine solche Stellungnahme nicht verstehen, oder mit dem üblichen Hochmut belächeln, denn bei uns gibt es, wie gesagt, nur ein Schlagwort, das allgemeine Geltung geniesst, das Schlagwort vom „Laienstaat“ oder von der Trennung zwischen Politik und Religion.

Während also die alten Völker und bis heute noch die Völker des Ostens vermöge ihrer tieferen Einsicht in das Wesen der Dinge einen weltlichen Staat ohne religiösen Einschlag für die gleiche Nichtigkeit erklärt haben, die allen Dingen der äusseren Welt eignet, während sie dem Staat erst dann die Erfüllung idealer Aufgaben zutrauen, wenn sein Organismus von philosophischen, religiösen, ethischen Erkenntnissen erfüllt war — hat über Europa, hat über den Ländern christlichen Glaubens ein eigentümliches Schicksal gewaltet. Der Stifter der christlichen Religion hat damit begonnen, eine scharfe Trennung zwischen Staat und Religion einzuführen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ „Das Himmelreich kommt nicht mit äusseren Gebärden.“

---

zu fördern. Alle Religionen stimmen in ihren Fundamentalprinzipien überein, aber die Moralauffassungen von heutzutage differieren nach Zeit und Ort und nach den verschiedenen Anschauungen. Diese Auffassungen sind in ständiger Entwicklung begriffen. Für den Schintoismus und den Buddhismus ist es notwendig, die Blicke zu den westlichen Ländern zu wenden. (?) Das Christentum in Japan sollte auch aus dem engen Kreise heraus, in das es eingebannt ist, und versuchen, sich dem nationalen Gefühle und den Landessitten anzupassen, damit es grösseres leisten könne. Japan hat eine fortschrittliche Richtung in der Politik, wie in der Wirtschaftspolitik eingeschlagen, um der Segnungen der westlichen Zivilisation teilhaftig zu werden. Es ist wünschenswert, die Gedanken und den Glauben des Westens in harmonische Beziehungen (?) zu dem japanischen Denken und Glauben an die Welt der Geister zu bringen.“

„Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Die Stellen liessen sich häufen, in denen die christlichen Evangelien sowie die übrigen urchristlichen Schriften ihre Gleichgültigkeit gegen das politische Leben bekunden. Wie Jesus selbst über die Staatsverfassung gedacht hat, wissen wir freilich nicht, aber man kann sich denken, wie gleichgültig einem Manne, der den Untergang dieser ganzen Welt und das tausendjährige Reich vor Augen hatte, die etwaige Regelung politischer Zustände sein musste. Den ersten christlichen Gemeinden ist ihre Indifferenz gegen das staatliche Leben gradezu zum Verbrechen angerechnet worden. Das viel benutzte Wort des Apostel Paulus (Römer 13. I. :) „jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, denn von Gott, wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ wird vielfach falsch gedeutet. Gewiss hat Paulus gemeint, dass der Staat im Ganzen, und dass vornehmlich der Römerstaat, wie alle übrigen Dinge dieser Welt, von Gott gewollt sei, von ihm nach seinem Willen gelenkt und darum dem frommen Christen als heilig gelten müsse. Damit aber waren die Anschauungen der damaligen Zeit über die Beziehungen zwischen Staat und Religion so ziemlich erschöpft, denn die rein ethischen Vorschriften des Christentums konnten wohl kaum als Faktoren für das politische Leben in Betracht kommen. Grade um jene Zeit aber machte bekanntlich der römische Staat eine seltsame Krise durch. Er befand sich, wie in vielen, so auch in diesem Punkte unserer Zeit ähnlich, auf dem besten Wege alle Religiosität abzustreifen, ja, hatte sie schon abgestreift und sich als reiner Rechtsstaat etabliert, was denn zur natürlichen Folge hatte, dass mit der Religiosität des Volkes auch die Sittlichkeit zum

Teufel ging. Freilich waren ja die alten Götter nicht viel wert gewesen, aber ihr Kult hatte immerhin genügt, um den Kern der Sittlichkeit vor Fäulnis zu schützen. Als es mit dieser Einsicht in Rom zu Ende war, als allein die Gesetze des Staates herrschen sollten, da musste Horaz die elegische Klage anstimmen „Quid leges sine moribus proficiunt?“

Doch wir schweifen ab. Es gilt auf den merkwürdigen Gegensatz hinzuweisen, der sich zwischen dem ursprünglichen Christentum und seiner späteren Ausgestaltung auftut. Eine strenge Scheidung zwischen Staat und Religion war also durchaus nach dem Sinne des Nazareners wie seiner Apostel und der älteren Kirchenväter gewesen. Hier Menschenstaat, dort Gottesstaat, Augustin hat sie am schärfsten gegenübergestellt, der Gottesstaat dem Menschenstaat unendlich überlegen, dieser eigentlich nichts anderes als eine betrübliche Zwischenstufe, durch die sich Welt und Mensch aus dem Nichts wieder zur Gottesherrlichkeit hinaufarbeiten sollte! Der Menschenstaat also etwas Geringwertiges und Verächtliches, um das sich im Grunde diejenigen, die „Gottes Kinder“ sind, nicht viel zu kümmern brauchen. Vielleicht ist es sogar für diese Gotteskinder gefährlich und verderblich, wenn sie sich auf politische Geschäfte einlassen, und würde gar die Politik ihrerseits einen Einfluss auf religiöse Dinge zu gewinnen suchen, so wäre der Triumph Satans fertig, jede Hoffnung, den Gottesstaat zu erreichen, vernichtet!

Streifen wir die äusserliche Beimengung dieser Anschauungsweise ab, so ergibt sich, dass das alte Christentum einen Standpunkt eingenommen hat, über den sich unter gewissen Voraussetzungen wohl reden lässt. In die „Heimatlosigkeit“ gehen, sich um die

Dinge dieser Welt, am wenigsten um die charakterverderbende Politik nicht weiter kümmern, das ist natürlich ein Weg, der auch im Lichte buddhistischer Weisheit durchaus gangbar und lobenswert erscheint. Wenn die Religion sich nichts aus der Politik macht, so ist das für die Religion vielleicht am besten, aber für die Politik ist es, so meinen wir, am schlimmsten. Allerdings müssen wir gleich wieder eine Einschränkung machen. Soll nämlich die Politik von der Einmischung der Religion einen Vorteil haben, so muss es, wie z. B. unter Asoka geschehen, eine gute und wahre, eine ideale und uneigennützige Lehre sein. Sonst muss sich eben das eigenartige Schicksal erfüllen, das — wir sprachen davon — Europa ereilt hat, und aus dem man nun heute den fehlerhaften Allgemeinschluss zieht, auch die Polilik fahre am besten, wenn sie von allen religiösen Einflüssen verschont bleibt. — Das Urchristentum hatte eine politische Betätigung abgelehnt, aber die spätere christliche Theologie hat, wie man weiss, gerade die umgekehrte Auffassung angenommen und eine neue Theokratie begründet oder zu begründen versucht, wie sie in der Weltgeschichte nirgends ihres gleichen gehabt hat. Seit dem Kaiser Konstantin ist die Verbindung zwischen staatlicher und kirchlicher Autorität so enge geworden, und die Mischung zwischen staatlichen und kirchlichen Ämtern so vollständig, dass, wie ein neuerer Staatsrechtler sagt, die Menschheit während des ganzen folgenden Mittelalters sich dieser Verflechtung und Verwirrung nicht zu entwinden vermochte und fortwährend darin befangen blieb. Der christliche Staat war geboren. Jesus Christus galt „als der wahre Eigentümer der souveränen Staatsgewalt". Ein festes theologisches Netz hatte die gesamte Politik eingefangen,

es war nicht mehr von einer organischen Verbindung zwischen Religion und Politik die Rede, vielmehr hatte sich die Papstherrschaft das politische Regiment selbst angemasst, und war unter völliger Hintenansetzung des urchristlichen Gedankens, mehr als das, unter allzu häufiger Vernachlässigung jeder religiös-ethischen Weltauffassung zu einer ausschliesslich politischen, sehr irdisch fühlenden und handelnden Interessenvertretung geworden.

Es ist klar, dass aus solcher Verbindung zwischen Staat und Religion, d. h. zwischen der Staatsgewalt und einer Religion, die eigentlich nichts mehr von ihrem ursprünglichen Religionscharakter an sich trug, sondern selbst zu einer vollkommenen neuen Staatsgewalt geworden war, nichts Gutes entstehen konnte. Es trafen ja recht eigentlich zwei feindliche Strömungen aufeinander, die sich zuguterletzt wie Feuer und Wasser bekämpfen mussten. Wir wollen nicht ungerecht sein, auch in Europa hat trotz allem und allem die religiöse Einwirkung auf das Staatsleben zahlreiche, gute Wirkungen hinterlassen. Die mittelalterliche Kunst ist ohne die Religion nicht denkbar, und diese Kunst ist auch dem politischen Leben zugute gekommen, das gleiche gilt von der Wissenschaft, die ohne den regsamen Fleiss der Mönche schwerlich ihre grossen Erfolge errungen hätte. Das sind indirekte Beziehungen, aber auch unmittelbar haben Kirche und Religion das ganze Mittelalter hindurch so wichtige staatliche Funktionen in der Hand gehabt und sie oft genug mit solcher Weisheit und Tüchtigkeit durchgeführt, dass vielleicht in mancher schwierigen Zeitlage die Politik ohne den geistlichen Einspruch noch viel schlimmer in den Sumpf geraten wäre. Gewiss hat auch in sittlicher Beziehung, durch Unterricht, strenge Kirchenzucht

und Wohlfahrtspflege die mittelalterliche Verquickung zwischen Staat und Kirche vieles Gute gestiftet und wesentlich dazu beigetragen, dass Rohheit und Ausschweifung gemildert wurden. Indessen helfen all diese Betrachtungen nicht über die Tatsache hinweg, dass sich, im Ganzen genommen, die übertriebene und von falschen Grundsätzen ausgehende Vorherrschaft der Religion über die Politik in Europa bis auf die heutige Zeit als verderblich erwiesen hat, und zwar, sowohl für die eine, wie für die andere. Man ist versucht, auf dieses Verhältnis den alten Vers des Lucian anzuwenden: „Tantum religio potuit suadere malorum“.

Die Geschichte Europas hat den Einflüssen der Kirche zahllose, blutige Kriege zu verdanken. Im Namen der Religion ist die Intoleranz zu einem allgemeinen Dogma erhoben worden, nicht allein die Kirche hat alle Andersgläubigen verbrannt und verdammt, nein, diese Vorstellungsart hat sich von hier aus auf die übrigen politischen Zustände übertragen; ein ganzes Chaos gegenseitiger Verfeindung und Verhetzung ist die Folge gewesen. Man kann es den europäischen Politikern schwerlich verdenken, wenn sie sich nach den Erfahrungen von fast zwei Jahrtausenden nunmehr jeden Einfluss von kirchlicher und religiöser Seite her höflich, aber bestimmt verbitten. Im Abendlande hat sich die merkwürdige Entwicklung begeben, dass ursprünglich auch hier wie überall Politik und Religion in enger Beziehung zueinander standen, dann trat eine Lehre auf, die um ihrer selbst willen jede Einmischung der Religion in politische Dinge ablehnte. Diese Lehre erfuhr jedoch in der Folge eine vollständige Umgestaltung, indem sich von Neuem eine Theokratie, ein Kirchenstaat von ungeahnter Herrschgewalt der Führung aller politischen Geschäfte zu bemächtigen suchte.

Man hat wiederholt versucht, den unausbleiblichen Konflikt zwischen Staat und Kirche zu überbrücken. Alle Ausschreitungen der Kirche hatten eben nicht ausgereicht, um das natürliche Empfinden der Menschheit zu vernichten, wonach ein Staat ohne religiösen Einschlag, eine politische Organisation, ohne den Boden einer festen Weltanschauung als Unding angesehen werden muss. Der Begriff des christlichen Staates blieb ernsthaften Politikern immer vor Augen. So hat z. B. Stahl für die heutige Welt verlangt, es müsse dem Staat zueigen sein: „ausschliessliches öffentliches Ansehen und öffentlicher Schutz der christlichen Kirche, christliches Eherecht, christliche Volkserziehung, christliche Schule, christliches Glaubensbekenntnis für alle öffentlichen Ämter etc.“ Man sieht, dass dieser Anspruch wiederum schon wegen seiner radikalen Intoleranz weit über das Ziel hinaus schiesst und darum als Basis für eine Verständigung nicht angesehen werden kann. Der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dass die preussische Verfassuung in Artikel 16 den vorsichtigen Satz ausspricht: „Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Artikel 12 gewährleisteten Religionsfreiheit zu Grunde gelegt.“

Alles Gerede vom christlichen Staat kann aber nicht hinweg täuschen, dass der europäische Gegenwartsstaat weder in Wirklichkeit von christlichen oder überhaupt religiösen Tendenzen erfüllt ist, noch dass im Allgemeinen die Neigung besteht, sich den Einfluss religiöser Elemente gefallen zu lassen. Der waffenstarrende, gewalttätige, gewinnsüchtige, durch und durch materialistisch empfindende Staat wittert ganz deutlich die „Gefahr“, die ihm von irgendwelcher religiösen Ein-

wirkung her drohen könnte. Vielleicht hat er nicht Unrecht, wenn er sich der absoluten Askese des Urchristentums erinnert. Käme diese wieder zur Geltung, so wäre es wirklich mit dieser seiner Politik zu Ende. Freilich möchte der Staat auch heute noch Religion und Kirche in gewissen Fällen benutzen, z. B. wenn es sich um die ruhige Beherrschung und Leitung der grossen Volksmassen handelt, aber er möchte sich in seine eigenen Angelegenheiten unter keinen Umständen hineinreden lassen. Die Warnung Rousseau's wirkt noch heute fort: „Ein Staat, der aus lauter guten Christen bestände, würde trotz aller vorzüglichen Eigenschaften seiner Bürger ein schwacher Staat sein, ob die öffentlichen Angelegenheiten gut oder übel ständen, wäre diesen christlichen Bürgern ziemlich gleichgültig, wie sie die Dinge dieser Welt überhaupt gering schätzen". — Man lese etwa bei Bluntschli, der die Frage Staat und Kirche mit besonderer Ausführlichkeit behandelt hat, wie der Staatsmann sich gegenüber der Kirche und Religion zu verhalten habe. Kühle Distanz gegenüber allen religiösen Momenten, höchstens eine gewisse wohlwollende Haltung, Inschutznahme kirchlicher Institutionen, ein paar Gesetze zu Gunsten der Kirche, damit „dem Volke die Religion erhalten bleibt", voilà tout! Unter keinen Bedingungen etwa das Eingeständnis, dass sich die Politik auch einmal nach religiösen Grundsätzen zu richten habe (so gern man sich hin und wieder mit christlichen Redensarten drapiert). In den „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" (1908, Band 33) hat der Pfarrer Dr. Paul Grünberg einen Aufsatz über die Frage veröffentlicht „Ist Religion Privatsache?" Die kurze Arbeit unterrichtet recht hübsch über den gegenwärtigen Stand der Angelegenheit. Er kommt aber ebenfalls zu dem Ergebnis,

dass Religion zuletzt und zuhöchst doch nicht Staats- oder Volkssache ist. Seine Argumentation ist für die moderne Gedankenwelt charakteristisch. Es wird ausschliesslich die Frage behandelt, inwieweit der Staat auf die Religion einwirken könne, dass aber umgekehrt die Religion das Staatsleben etwa durchdringen und umgestalten könne, das ist offenbar selbst für den protestantischen Prediger eine Vorstellung, die ihm ganz ungeheuerlich erscheint! Durchdringen und umgestalten natürlich in einem anderen Sinne, als es die katholische Theokratie versucht hat! — Wir wagen den Ausspruch, der den Brennpunkt unserer Erwägungen bilden soll, dass allerdings Religion nicht Staatssache sei, dass aber sehr wohl der Staat eine Religionssache sein könne, und dass er es sein müsse, wenn das wahre Glück der Menschen tatsächlich einmal, so weit es diese Leidenswelt gestattet, staatlich gefördert werden soll. Allerdings muss die Religion diejenige Kraft und Vertiefung besitzen, die zu einer solchen Aufgabe gehört, allerdings müssen die Funktionäre dieser Religion von wahrhaft religiösem Geiste und nur von diesem erfüllt sein!

Ein zweiter Aufsatz wird, in weiterer Ausführung der wertvollen Arbeiten, die grade über diese Frage von buddhistischer Seite her schon verfasst worden sind, die Fülle der Möglichkeiten zu zeigen haben, die eine Religion oder eine Weltanschauung wie etwa der Buddhismus ganz unmittelbar auf das politische Leben auszuüben vermag. Vorerst wollen wir auf einige Beispiele hindeuten.

Die moderne Diplomatie hält es mit Recht für ihr wichtigstes Amt, den Völkerfrieden zu bewahren; um dieses Ziel aber zu erreichen, umgibt sich jeder Staat mit einer möglichst starken Waffenrüstung. Es ist ein

beliebtes Motiv der Witzblätter geworden, den Friedensgott abzumalen, wie er, in jeder Hand eine Mordwaffe, zwischen Kanonen und Maschinengewehren lagert. Man versucht ferner den Frieden zu schützen durch Bündnisse, die jede Partei in der Absicht schliesst, sie bei nächster Gelegenheit zu brechen. Mit der Diplomatie parallel versuchen einige Friedensgesellschaften durch glänzende Kongresse und langatmige Reden der Kriegsgefahr entgegenzutreten, und endlich glaubt der moderne Sozialismus durch internationale Verbrüderung der Arbeitermassen eine Bürgschaft für den ewigen Frieden gewinnen zu können. Wie die Erfahrung zeigt, sind das alles Kartenhäuser, die bei der ersten chauvinistischen Erregung irgend einer Nation, bei jedem beliebigen wirtschaftlichen Gegensatz oder sonst infolge von tausend Zufälligkeiten zusammenbrechen. Erst wenn die Staaten selbst von friedlich-philosophischem, religiösem Geiste beseelt sein werden, wenn sie es verstehen lernen, ihre Völker mit dem gleichen Geiste zu erfüllen, wird der Boden geschaffen sein, auf dem — vielleicht! — die Blüte eines wahren Völkerfriedens gedeihen kann.

Das Schmerzenskind der modernen Politik ist die soziale Frage, der Klassenkampf, der Ausgleich sozialer und ökonomischer Gegensätze. Wiederum lehrt die Erfahrung, dass der Staat allein auf keine Weise mit diesem Problem fertig werden kann. Hunderte und aberhunderte von Gesetzen werden erlassen, mit dem einzigen Erfolg, dass sich die Unzufriedenheit mehr und mehr vertieft, dass die sozialen Kämpfe an Umfang und Heftigkeit zunehmen. Natürlich, solange die Menschheit oben und unten in dem Wahn befangen bleibt, dass der Erwerb von materiellen Gütern, dass die wirtschaftliche Stellung den einzigen Pfad zur

Glückseligkeit darstellt, wird es niemals zum sozialen Frieden kommen. Auch hier wird der Staat erst von einer religiösen Weltanschauung das Licht entlehnen müssen, das die herrschende Finsternis erhellt.

Die politische Nationalökonomie zerbricht sich den Kopf darüber, wie der fortschreitenden Teuerung Einhalt geboten werden kann. Unendlich ist die Produktion an allen möglichen Gütern gestiegen, eine raffinierte Technik überschwemmt die Welt mit einer heute noch kaum unterzubringenden Warenmasse, und auf künstliche Weise wird der Konsum immer von Neuem aufgestachelt. Aber die Bedürfnisse steigen, während sich allmählich die Produktionsverhältnisse verschlechtern. Schon hat ein bedeutender Nationalökonom, Geheimrat Wolf in Breslau, die Perspektive aufgestellt, dass nur noch wenige Jahrhunderte vergehen werden, bis uns die Erde zu eng und zu arm wird. Zu eng und zu arm darum, weil wir verwöhnt sind, und weil wir nicht mehr den natürlichen Bedingungen unserer Menschennatur entsprechend zu leben verstehen. Welche Politik aber, welcher Staat wird imstande sein, der Menschheit die Rückkehr zu schlichterer, sparsamerer Lebensweise vorzuschreiben, wenn ihm nicht die Überzeugungskraft heiliger Erlösungslehre zur Seite steht?

Durchmustern wir die moderne Politik; die äussere und die innere, auf welchen Gebieten es immer sei, überall stossen wir auf ein geheimnisvolles X, auf eine Stelle, wo der Mechanismus nicht klappen will, wo sich deutlieh ein Manko zeigt, wo sich die Tatsache enthüllt, das eben die Politik mit ihren Geschäften allein nicht fertig zu werden vermag. Der Mensch ist ein politisches Wesen, aber nur zur Hälfte, seine andere und wichtigere Hälfte bedarf höherer Pflege, als sie ihm

der Staat mit seinen groben Mitteln gewähren kann. Aber nicht allein zur Befriedigung mystischer Bedürfnisse seiner Seele, wie man heute gern behauptet, auch für sein ganz reales, diesseitiges Wohlbefinden kann ihm eine wirkliche Erlösungslehre, und diese allein den rechten Weg zeigen. Man hat sich daran gewöhnt, die Angelegenheiten der Religion als eine Sache anzusehen, die allenfalls für den Sonntag Nachmittag oder einige gelegentliche Erbauungsstunden von Nutzen sein kann, mit der aber der Praktiker, der Realpolitiker nichts zu schaffen hat. Wie falsch und gefährlich diese Auffassung ist, werden wir noch in späteren Darlegungen nachzuweiesn haben. Wir leben ja der Überzeugung, dass der Spruch des Dhammapadam im eigentlichsten und schärfsten Sinne die Wahrheit trifft, wenn er sagt:

Vorzüglicher als Kaisermacht,
Vorzüglicher als Himmelsglück,
Vorzüglicher als Weltherrschaft
Ist des Erlösungsweges Ziel!

Subhā, die Einsiedlerin.

Therīgāthā, Dreissiger Bruchstück.
Freie Nachdichtung von **Walter Markgraf.**

Die edle Subhā, sie ein heilig' Leben
Im Mangohain des weisen Arztes führt,
Den jener dem Erhabenen gegeben,
Ging sinnend einst, wie es der Nonn' gebührt.

Und wie sie unter blühenden Bāumen schreitet,
Das Herz gelöst von aller Gier und Lust,
Da trat ein Jüngling, keck und gierverleitet
An sie heran in brünst'ger Liebeslust.

Und voller Reinheit tritt sie ihm entgegen:
„Was hab' ich denn, du Guter, dir getan?
Wie magst du hässliche Gedanken hegen
Und in den Weg mir treten voller Wahn?

Kennst du den Mantel nicht aus gelben Stoffen?
Asketin darf sich nicht Gefährten frein,
Gib auf darum, du Armer, alles Hoffen
Und lasse mich im heil'gen Wald allein.

In strenger Lehre hab' ich mich bezwungen,
In ernstem Kampfe lernt ich frei zu sein,
Vollendet ist, um was ich einst gerungen,
Drum geh' du armer Tor, lass mich allein.

Wie magst du wohl die Giererlöste halten,
Die wahnerloschen weilet, klar und rein,
Die frei mit ihren Sinnen weiss zu schalten?
Drum gehe nun, du Tor, lass mich allein. —

Doch jener schaut voll Lust die schöne Nonne
Und jache Gier steigt ihm im Herzen auf.
Sein Ohr vernimmt in nieerlebter Wonne
Der Stimme Wohllaut und er spricht darauf:

„Schönäugige, o wende nicht von hinnen
Den raschen Schritt, — du bist so jung, so rein,
Wirf von dir doch dies schlechte gelbe Linnen
Und lass, wer mag, Asketenschüler sein.

Sieh nur, wie süsse Düfte uns umschweben,
In bunten Blüten prangt der Mangohain,
Rings herrscht des Lenzes frohbewegtes Leben,
Du Holde komm, und lass uns glücklich sein.

Durch hohe Wipfel zieht ein leises Rauschen,
Sie raunen wohl von Liebeslust und Glück; —
Wie magst du eigne Wonne wohl erlauschen,
Kehrst du allein zum finstern Wald zurück!

Im wilden Forst, wo wilde Tiere hausen,
Wo nur der Ilf in Liebesbrünsten brüllt,
Wie magst du da in grässlich leeren Klausen,
Verlassen sein, vom Bettlerkleid umhüllt.

Du Schlanke gleichst dem Säulenbild von Golde,
Gleichst einer Sonnengöttin, hell und licht,
Trägst du erst duftge Seidenschleier, Holde,
Wie wirst du wonnig strahlen, klar und licht.

In deinem Dienste will ich selig weilen, —
Sieh, wie die Laube uns der Welt entrückt,
Lass uns vereint zu trauter Liebe eilen,
Die liebe Huldin, die so traurig blickt.

O, wenn du nur mein Flehen willst erhören,
An meiner Seite sollst du schalten frei, —
Mein Hab und Gut soll dir allein gehören,
Und meiner Diener milde Herrin sei.

Ich will dich schön mit weicher Seide schmücken,
Mit Kränzen, edlen Steinen dich erfreun,
Dein gütig Aug' soll froh und heiter blicken, —
Was du begehrst, es soll dein eigen sein.

Ein stolzes Hochzeitsbett will ich dir geben,
Ein weicher Pfühl soll deine Pracht umfahn.
Des Sandel süsser Duft soll dich umschweben,
Magst du mit liebem Wort mir freundlich nahn.

Wie Lotos, ausgerauft aus kühlen Fluten,
In heissem Sande welkend muss vergehn,
So wirst auch du, Asketin, dich verbluten,
Dein holder Glanz wird welken und verwehn."

Doch traurig schaut die Reine auf ihn nieder:
„Was wähnst du Tor, von Glanz und Liebesglück?
Verwesung wirkt durch noch so schöne Glieder,
Zur Erde kehrt ja dieser Leib zurück.

Ein Leichnam ist es ja, der dich geblendet,
Du stehst entzückt, wo nur Verwesung winkt."
Doch jener sich von neuem zu ihr wendet,
In heisser Glut vor ihr zu Boden sinkt:

„Du blickst mich an gleich zitternder Gazelle, —
Der lichten Elfe gleich im Zauberwald,
Blick ich nur hin in deiner Augen Helle,
So wächst mir heisse Lieb' und brennt und wallt.

Wie glänzend Gold erstrahlen deine Wangen,
Der holden Lotosblume gleichest du,
Ich schau dich an mit zitterndem Verlangen,
Mir raubt dein traurig Augenpaar die Ruh',

Wenn ich zum End der Welt auch möchte eilen,
Vergäss ich nimmer deiner Augen Strahl,
Nur du allein kannst meine Sehnsucht heilen
Und endigen der heissen Liebe Qual."

Und Sie erwiedert fest, doch gütig leise:
Du greifst nach Sternen, Tor, die dir nicht glühn,
Du minnest Tor, echt nach der Toren Weise
Um des Erhabnen Tochter voller Mühn.

Doch magst du eher Meru überspringen, —
Da gibt es keine Gier in dieser Welt,
Mit der ich müsste kämpfen oder ringen,
Denn alles Wähnen hab ich längst gefällt.

So wie man lodernd Feuer mag vermeiden,
Wie man den Giftpokal zu meiden strebt,
Löscht ich in mir all Gieren und all Leiden,
Frei ist die Starke, die nie wieder bebt.

Vielleicht, dass du die Nonne magst verführen,
Die nie zuvor des Meisters Wort gehört,
Vielleicht dass sie die flehnden Bitten rühren,
Vielleicht, dass sie sich noch im Wahn betört.

Ich aber, wisse, ich bin wahngenesen,
In Lust und Leiden bleib ich völlig klar,
Ich habs geschaut: Gewordnes muss verwesen.
Und nimmer droht dem Herzen je Gefahr.

Ich kenne wohl die Satzung aller Weisen,
Auf achtfach edlem Pfade zieh ich hin,
Kein Stachel kann mir je Gefahr erweisen
Zu leeren Klausen nur noch ziehts mich hin.

Wohl hab' ich oft Paläste einst betrachtet,
Doch seh' ich jetzt, wie alles muss vergehn,
Mein Herz ist frei, mein Geist ist nicht umnachtet,
Kein Bleibendes darfst du im Werden sehn.

In Trümmern darfst du Festes nimmer suchen,
An Trümmer hänge nie das Herze schwach,
Wie kannst du Lust am welken Leibe suchen,
Der doch verwesen muss, verfallen jach? —

Trug siehst du, Tor, und nimmst den Trug für Wesen,
Was du begehrst, verweht wie rascher Traum,
Ein Blinder bist du, Guter, ja gewesen,
Wenn du für wahrhaft hältst, was nur ein Schaum.

Da — Tor — da ist nun eins von diesen Augen.
Ein weicher Ball voll Tränen und voll Blut.
Er wird wohl nimmer dir zur Lust nun taugen.
Sie riss es aus. Es rann und strömt ihr Blut.

Laut schrie er auf! Sie hielt es ihm entgegen!
O grässlich Unheil ihm! Doch sie blieb klar!
Da mochte nimmer Liebeslust sich regen
Im heil'gen Herzen, das so standhaft war!

Und flehend bat er: Magst du mir vergeben?
O Heil'ge du, mögst bald genesen sein.
O lichter Stern. O Elend. Voller Beben
Steh ich besiegt. Du bist so hehr und rein.

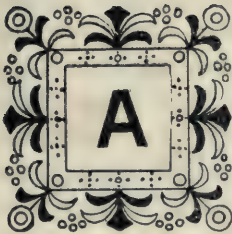
O Heilige, wie hast du mich getroffen.
Als ob mich sengte glühnder Kohlen Pein,
Begraben hab ich Lieben nun und Hoffen,
Vergib, vergib. Mögst bald genesen sein.

Und Subha schritt voll innrer Ruh von hinnen.
Und wandert hin zum hohen Meisterherrn,
Und wie sie blickt auf ihn in frohem Sinnen,
Erstrahlte neu ihr lichter Augenstern.



Der Vedānta.

Von J. von Ott.



Am Anfange indischen Denkens steht der Vedānta, die älteste Religionsphilosophie des Menschengeschlechtes, gleich bedeutsam durch ihre Lehren wie durch ihren Einfluss, den sie während der ganzen Dauer ihres Bestandes ausgeübt hat. Heute noch ist die vedāntische Weltanschauung die feste Stütze der Hindus im Standhalten gegen das Eindringen fremder, minderwertiger Kulturelemente und kaum zu übersehen sind die Modifikationen, denen andere Systeme durch den Vedānta unterworfen wurden. Was wissen wir heute, wieviel Platon, Empedokles, Parmenides, wieviel später die Neuplatoniker den indischen Denkern verdanken? Die umwälzenden Wirkungen des Bekanntwerdens vedāntischer Ideen in Europa im Laufe des letzten Jahrhunderts sind bekannt.

Verdient also der Vedānta wegen seiner unschätzbaren Bedeutung für die Geistesgeschichte der Menschheit das Studium jedes auf religiös-philosophischem Gebiete Interessierten, so wird umsomehr der Buddhist ihn kennen zu lernen wünschen, da er in ihm eine der historischen Praemissen seiner eigenen Religion erkennen muss. Endlich sind aber die Lehren des Vedānta so grossartig und erhaben, sein System so konsequent und abgerundet, dass er unbedingt eine Stellungnahme herausfordert. Da wird mancher Buddhist, nicht ge-

neigt den eignen Standpunkt aufzugeben, doch soweit für den Vedānta eingenommen sein, dass er einen Kompromiss versucht. Dieses Verfahren wird dann wohl damit gerechtfertigt, dass der Buddha, obwohl er den Vedānta gekannt habe, dennoch nie gegen ihn aufgetreten sei, somit ihn stillschweigend anerkannt habe, oder dass die vedāntische Ātman-Doktrin zu den Wahrheiten gehöre, die der Buddha wohl erkannt, aber wegen ihrer Beziehungslosigkeit zur Befreiung vom Leiden nicht verkündet habe, was dann wohl mit dem Gleichnis des Erhabenen im Sinsapa-Walde illustriert wird. Der tiefere Grund für derartige Konstruktionen ist das Gefühl, es fehle dem metaphysiklosen Buddhismus ein unentbehrliches Stück und die glänzende Lehre des Vedānta sei gerade geeignet, diese Lücke auszufüllen, es bestehe gar keine Gegensätzlichkeit zwischen beiden, vielmehr seien sie berufen, sich gegenseitig zu ergänzen.

Die sich zunächst aufdrängende Frage ist die nach der Stellungnahme des Buddha zur vedischen Philosophie. Da aber eine Stellungnahme nur nach vorausgegangener Kenntnis möglich ist, so müssen wir fragen, ob der Buddha den Vedānta überhaupt kannte. Nun werden in den Pāli-Texten alle möglichen Lehrer genannt, nur gerade der Vedāntisten wird kaum eine Erwähnung getan; die einzige Stelle, die hier in Betracht kommt, befindet sich im Tevijja-suttaṃ des Dīgha Nikāyo, doch ist ihre Erklärung bestritten (vgl. Walleser, die phil. Grundlage des ältern Buddh. S. 67). Wir sind also auf anderweitige Erwägungen angewiesen, die uns zwar keine Gewissheit, aber doch eine dem Unvoreingenommenen genügende Wahrscheinlichkeit geben werden.

Die Upanishaden, so wird die philosophische Literatur des vedischen Kanons genannt, entstanden in

einem Zeitraume von wohl mehreren Jahrhunderten. Ihr Ursprung mag um 900 v. Chr. gelegen sein, das Ende dieser Entwicklung setzt Professor Deussen gegen 500 v. Chr. an, also in die Zeit der beginnenden Wirksamkeit des Buddha. Nicht lange blieb die Vedāntalehre unvermengt mit heterogenen Anschauungen, vielmehr wurde in dieser Zeit der Grund gelegt zu den vielen Systemen, die uns in späteren Epochen begegnen. Schon die Çvetāçvatara Upanishad enthält deutliche Ansätze zum Sāṅkhyam und zum Yoga und Vers 6, 20 enthält sicherlich eine Anspielung auf die jainistischen Digambaras. Im weiteren Verlaufe machten sich die genannten Systeme, dazu noch theistische Anschauungen im Sinne des Vishnuismus und Çivaismus auf Kosten des Vedānta in steigendem Masse geltend, was endlich den Stillstand in der Produktion der Upanishadliteratur herbeiführte; Sāṅkhyam und Yoga wurden zu wirklichen Systemen, für die die alte Upanishadform nicht mehr taugte, während der Vedānta längst die alte Kraft verloren hatte und nun auf ein volles Jahrtausend jüngeren Lehren, vor allem dem Buddhimus die führende Stellung überlassen musste. Soweit wir uns nach den Palitexten ein Bild von den religiösen Zuständen in Indien zur Zeit des Buddha machen können, sind dieselben charakterisiert durch lebhaft betriebenen Opferkultus auf der einen, realindividualistische (Jainismus, Sāṅkhyam und Joga), materialistische, nihilistische und skeptische Lehren auf der anderen Seite, daneben peinliche Askese, vom Vedānta aber keine Spur. Darum ist es auch bezeichnend, dass die beiden bedeutendsten Lehrer jener Zeit, Arala Kalama und Udra Rama, die auch der Buddha am Beginne seines mühevollen Suchens nach der Wahrheit aufsuchte, keine Vedāntisten waren,

sondern Sāṇkhya-Lehrer. Halten wir all' das mit der Tatsache zusammen, dass die vedische Philosophie eine Geheimlehre war, deren Geheimhaltung wiederholt strenge eingeschärft wurde (Ait. Ār. 3, 2, 6, 9. Chānd. Up. 3, 11, 5—6. Çvet. Up. 6, 22. Maitr. Up. 6, 29), wie auch das Wort ‚Upanishad' ‚geheime Sitzung' bedeutet, so können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass der Buddha den Vedānta nicht kannte, womit auch die Frage nach seiner Stellungnahme zu demselben erledigt ist.

Bevor wir uns dem Lehrinhalte des Vedānta zuwenden, dürften einige Feststellungen terminologischer und historischer Natur angebracht sein.

Was ist Vedānta?

Das Wort bedeutet zwei verschiedene Dinge. Vedānta heissen diejenigen Teile der vedischen Literatur, welche die Philosophie enthalten, im Gegensatze zum übrigen, weitaus grösseren Teil des Veda, der aus Hymnen, Liedern, Zaubersprüchen und rituellen Anweisungen besteht.

In diesem Sinne bedeutet vedānta »Ende des Veda«, weil die hierher gehörigen Schriftwerke als zeitlich zuletzt entstanden, dem Ganzen des Veda am Ende angegliedert waren. Ihre Form ist ganz unsystematisch. Es sind ihrer eine grosse Menge erhalten. Da sie ihr Entstehen einer Anzahl verschiedener Theologenschulen verdanken, zudem auch innerhalb eines Zeitraumes von mindestens vier Jahrhunderten verfasst wurden, ist es nicht zu verwundern, dass sie sich in vielen und wesentlichen Punkten wiedersprechen, ungeachtet der Übereinstimmung im eigentlichen Kerne.

Ein Jahrtausend nach dem Nibbānaṁ des Buddha geriet der Buddhismus in Verfall und in dem Masse erinnerten sich die Brahmanen an ihre eigne philo-



Dodanduwa (Ceylon) **1912.**

Der ehrwürdige Bhaddiyo geht vorüber.

(Aufgenommen durch Madame Alexandra-David, Professor an der Universität Brüssel.)

sophische Literatur. Etwa im 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung schuf der grosse Vedāntalehrer Çaṅkara auf Grund der alten Vedāntatexte durch Beseitigung ihrer Widersprüche ein grosszügiges, geschlossenes System, welches ebenso wie jene alte Literaturgattung Vedānta heisst, nunmehr in der Bedeutung »Ziel des Veda«, letzte philosophische Wahrheit des Veda. Standard work des Vedānta ist seitdem der berühmte Kommentar Çaṅkaras zu den Brahmasūtras des Bādarāyana.

Zwischen den Lehren der alten Vedāntatexte oder Upanishaden und dem Vedānta des Çaṅkara besteht nur ein formaler Unterschied. Denn da die Upanishaden geoffenbartes Gotteswort sind, Çaṅkara aber von ihrer göttlichen Herkunft festüberzeugt war, konnte sein System nur in einer Angleichung der dort sich widersprechenden Behauptungen und systematischer Darstellung von jenen sich unterscheiden.

Jene Hauptlehre nun, die dem Vedānta eigen ist und ihn von jeder andern Religion und im besonderen vom Buddhismus unterscheidet, besagt, dass das Brahman, das Reale, das Absolutum, dem die Māyā, die Erscheinungswelt gegenübersteht, identisch ist mit dem Atman, dem »Ich« in jedem bewussten Wesen.

Das ist die Wahrheit. Nichts existiert im absoluten Sinne — auch der Vedānta kennt die Unterscheidung von absoluten und dem gewöhnlichen Sinne, allerdings etwas anders als der Buddhismus — als eben die Einheit, Brahman-Atman, alles andere ist Wahn.

Das Brahman ist das Reale (Bṛhad. Up. 5, 4), es ist wesenhaft, voll (Bṛhad. Up. 5, 1) im Gegensatze zur durchaus nichtigen, wahnartigen, »unendlich leeren« Māyā (Nṛsiṅhott. Up. IX); (vgl. das πληρωμα und κενωμα der Gnostiker). Die Realität des Brahman wird dahin

präzisiert, dass wir es hier mit einer Substanz zu tun haben. Diese Auffassung liegt schon in der vorvedāntischen Spekulation vor, wenn es Taitt. brāhm. 2, 8, 9, 6 heisst: »Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen, aus dem sie (die Götter) Erd' und Himmel ausgehauen!« Am schärfsten aber ist es Chānd. Up. 3, 14, 2 ausgesprochen: »Geist ist sein Stoff«. Also eine immaterielle, eine geistige Substanz.

Diese Betrachtungsweise des Realen ist eine objektive. Der Ātman ist Gegenstand der subjektiven. Das Wesen, welches wir hinter allem Schein als das Reale erkannt haben, das sollen wir als identisch mit dem Ātman erkennen, unserem Selbst. Der Ātman ist das »Ich« (Bṛhad. Up. 1, 4, 1, 1) und das Subjekt des Erkennens, der Seher, Zuschauer. (Nṛsiṅh. Up. IX.) Besonders häufig wird eine absolute Freiheit von Merkmalen der Erscheinungswelt betont; er ist ohne Weltanhaftung (Nṛsiṅh, Up. IX.) sündlos, frei von Leiden, Alter und Tod (Chānd. Up. 8, 7, 1). Wie er an sich ist, kann er ebensowenig erkannt werden, wie das Brahman (Bṛhad. Up. 3, 4, 2): »Das, bis zu dem kein Aug' vordringt, nicht Rede und Gedanke nicht, bleibt unbekannt . . .« (Kena Up. 1, 3). Während er aber so durch das diskursive Denken nicht erkennbar ist, erkennt er sich selbst durch Innewerdung, unmittelbares Bewusstwerden seiner Selbst (Nṛsiṅh. Up. IX).

Die Māyā ist endlich die phänomenale Welt-Illussion. Sie wird erst in den späteren Upanishaden erwähnt, doch hat Deussen überzeugend nachgewiesen, dass die entsprechende Vorstellung schon lange vorher bestand. Als ein Blendwerk wird sie geschildert (Çvet. Up. 4, 10), ‚als jenes Starre, Wahnartige, unendlich Leere' (Nṛsiṅhott. Up. IX). So ist die eine Bedeutung der Māyā, auf die andere kommen wir gleich zurück.

Die Verknüpfung dieser drei Grundbegriffe des Vedānta: Brahman, Māyā und Ātman ist folgende: Das Brahman, obgleich im absoluten Sinne eine unbewusste, transzende Realität, wird vielfach, um der Fassungskraft der Menschen entgegenzukommen, als ein persönlicher Gott aufgefasst, der als Zauberer die Māyā hervorzaubert, so Çvet. Up. 10. ‚Als Blendwerk die Natur wisse, als Zaub'rer den höchsten Gott' und Gaṇḍ. Kār. II. . . . »So ist das alles nur Blendwerk, mit dem Gott sich selbst betrügt«. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Realen und Phänomenalen ist durchaus rationell, indem sie anzeigt, dass zwischen beiden irgendwie eine Abhängigkeit besteht, die doch nicht aus dem Kausalgesetz zu erklären ist.

Der spätere Vedānta freilich sucht die Kluft auszufüllen, indem die Māyā zunächt als das Nichtwissen des Brahman von seiner ungeteilten Einheit betrachtet wurde. Diesem Nichtwissen eignen zwei Kräfte: Verhüllungskraft und Ausbreitungskraft. »Zunächst von der Verhüllungskraft: Wie selbst eine kleine Wolke, indem sie den Gesichtskreis des Beschauers verdeckt, die Sonnenscheibe, die sich viele Yojanas hin erstreckt, gewissermassen verhüllt, so auch verhüllt gleichsam das Nichtwissen trotz seiner Begrenztheit den unbegrenzten, ausserhalb des Saṃsāra stehenden Ātman, indem es die Einsicht des Beschauers verdeckt. Derartig ist ihre (der Verhüllungskraft) Macht.« (Vedāntasāra 67). »Die Ausbreitungskraft schafft die Welt von den vorbildlichen Körpern (platonische Ideen!) an bis zum Brahman-Ei (dem Weltall)« (Vākyasudhā 13.) »Nun von der Ausbreitungskraft: Wie das Nichtwissen bezüglich eines Strickes in den, von ihm selbst verhüllten Strick vermöge eigener Kraft eine Schlange erzeugt, ebenso bringt das Nichtwissen in dem von ihm

selbst verdeckten Ātman aus eigner Kraft die Weltausbreitung (prapañca), bestehend aus Äther u. s. w. hervor.« (Vedāntasāra 70).

So wird der Ātman durch das Nichtwissen überwältigt und in dieser Unwissenheit befangen identifiziert er sich mit der vielfältigen gespaltenen Māyā.

Dadurch wird er, obgleich an sich frei von aller Weltanhaftung, zu der individuellen Seele; er ist dann in dem Wahne befangen „Das bin ich, das gehört mir" (Maitr. Up. 3, 2.) und durch das Weltgeschehen, das er für seine Taten hält, ist er der Vergeltung derselben, dem Gesetz des Karma unterworfen. Als solcher wird er Bhutātman, Jīvātman oder kurzweg Jīva genannt. Gleichwohl ist der Jīva mit dem ungeblendeten Ātman, dem zweitlosen, reinen identisch (Gauḍ. Kār. III, 13.), nur vorübergehend ist er vom Nichtwissen bedeckt. Wenn er seine Identität mit dem höchsten Ātman (paramātman) erkennt, sich ihrer bewusst wird, so tritt damit die Erlösung ein. Sehr schön ist das Verhältnis beider Çvet. Up. 4, 6-7 geschildert:

> »Zwei schöngeflügelte, verbundene Freunde umarmen einen und denselben Baum, einer von ihnen speist die süsse Beere, der andre schaut nicht essend nur herab. In solchem Baum der Geist herabgesunken seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen. Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.«

Wir haben eben den Vedānta als ausgebildetes System, dessen Teile sich logisch zu einem Ganzen schliessen, betrachtet. Nun sind uns zwar die philosophischen Termini, mit denen hier eine Umschreibung des Systems versucht wurde, aus unserer europäischen Philosophie bekannt und wir können uns mit ihrer Hilfe eine zureichende Vorstellung von dem Inhalte desselben machen. Das volle Verständnis dieser Weltanschauung

aber wird uns erst bei einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung jener Hauptbegriffe aufgehen; wir dürfen erwarten, dass die Ursprünge derselben ein Licht auf die Endresultate der Entwicklung werfen werden, ja, es ist anzunehmen, dass in dem Gemüte des philosophierenden Hindu in und neben und in engstem Zusammenhange mit den abstrakten Begriffen noch ein guter jener Urempfindungeu mitschwingt, welche durch unsere inhaltsarme Terminologie nicht ausgedrückt werden können.

Über die vorvedāntische Entwicklung der Begriffe Brahman und Ātman sind wir jetzt vor allem durch die gründlichen Untersuchungen Deussens (in seiner Gesch. der Phil. I, 1) auf das Genaueste unterrichtet. Darnach bedeutete Brahman ursprünglich das Gebet als eine vornehmlich der ethischen Seite des Menschen entsprungene Gemütserhebung. Dieses Brahman wurde als Bṛhaspati, der Herr des Gebetes, Priester der Götter, personifiziert und unter die Götter versetzt. Weiterhin wurde das Brahman, das Gebet, mit Bṛhaspati identifiziert und gelangte so selbst unter die Götter. Dieses solchermassen in eine überirdische Sphäre erhobene Gebet wurde dann als der Ausdruck der metaphysischen Wahrheit aufgefasst und endlich wurde das Brahman mit dieser unpersönlichen, metaphysischen Realität gleichgesetzt. Von hier ab machte der Begriff noch eine theoretische Läuterung durch, bis er in den Upanishaden die Bedeutung des absoluten, transzendenten, substantiellen Seins erreichte.

Weniger einfach ist es mit dem Ātman. Die Etymologie des Wortes ist unsicher. Seine älteste Bedeutung ist Hauch (vgl. ἀνεμος, animans-atmend u. dgl.) Die nächste Stufe ist Lebenshauch, Lebenskraft, gleichbedeutend mit Prāṇa, dem Lebensodem. Hieraus entwickeln sich die Bedeutungen ‚Seele‘ und ‚Selbst‘,

nachdem das Wort schon lange vorher als Reflexiv pronomen gebraucht worden war. Das Selbst ist einer zweifachen Auffassung fähig, einer gröberen materialistischen und einer sublimeren, spiritualistischen (vgl. den schönen Abschnitt Chānd. Up. 8, 7—12.); diese Unterscheidung trat denn auch ein, indem unter Ātman einerseits die äussere Erscheinung, der Körper, anderseits das Ich als transzendentes Subjekt der Bewusstseinserscheinungen verstanden wurde (Bṛhad. Up. 4, 3, 35). Schliesslich wurde das Wesen des einzelnen Menschen, das ‚Ich‘, mit dem Wesen der ganzen Welt, dem Brahman identifiziert, so dass bald die Begriffe Brahman und Ātman synonym gebraucht wurden.

Bei Betrachtung der beiden parallel verlaufenden Entwicklungen fällt auf, dass die Begriffe von Stufe zu Stufe allgemeiner, blässer, inhaltsärmer werden und schliesslich einen Punkt erreichen, an dem die entsprechenden Vorstellungen so vag geworden sind, dass ihre Identifizierung naheliegt. Dieser Schritt wird denn auch getan, er ist der Grundsatz des Vedānta, die Identität des Ich in uns mit der universellen, geistigen Weltsubstanz.

Bemerkenswert ist nun noch der unleugbar animistische Ursprung des Ātman-Begriffes. Animistisch ist überhaupt die ganze vedāntische Psychologie, die wir hier, da es uns zu weit führen würde, übergehen müssen; es spielen die »Lebensgeister« (prānāḥ) eine grosse Rolle. Der Vedānta kann sich eben das Leben nicht ohne einen hinter den Phänomenen stehenden Aktor erklären. Bekanntlich haben die Urformen der Seelenkulte ihre Wurzeln in den Vorstellungen über Schlaf, Traum und Tod; die überaus häufigen und anschaulichen Betrachtungen über diese Gegenstände in den Upanishaden, aus denen die innigen Beziehungen zwischen

den damaligen Ansichten über jene Zustände und den grundlegenden Begriffen des Vedānta: Ātman und Māyā deutlich hervortreten, wirken noch im klassischen Vedānta nach und sind ein weiteres gewichtiges Argument für den animistischen Charakter des Vedānta, der im Laufe der Entwicklung nicht abgestreift, sondern zur denkbar höchsten Vollkommenheit in dieser Richtung verfeinert wurde. (vgl. Chānd. Up. 6, 8—16, Bṛhad, 4, 3—4, Chānd. Up. 2—7.)

Wie wird nun Erlösung erreicht?

Diese Frage wird von den Vedāntatexten nicht übereinstimmend beantwortet, doch sind einige Merkmale aufgestellt worden, an denen eine Person als zur erlösenden Erkenntnis geeignet erkennbar ist: Der Aspirant muss den Veda und die Erklärungsschriften zu demselben dem Buchstaben und dem Sinne nach vollkommen beherrschen, durch Askese und Ausübung der vorgeschriebenen Zeremonien muss er sein übles Karma vernichtet haben, Ewiges und Vergängliches unterscheiden können, gleichgültig sein gegen irdisches und himmlisches Leben, schlieslich muss ihm Gemütsruhe, Selbstbeherrschung und das Trachten nach Erlösung eignen. Es ist eine Eigentümlichkeit des Vedānta, niemals eine Sittenlehre entwickelt zu haben. In einer Lehre, die alle Daseinsformen, seien sie gut oder böse, für Schein erklärt, kann dies auch nicht weiter wundernehmen. Das Ziel der Lehre ist ein theoretisches, nicht ein ethisches. Hieraus ist auch jene merkwürdige Stelle der Bhagavadgītā zu erklären, da Kṛshṇa gerade im Hinblick auf die Unzerstörbarkeit, Ewigkeit des in allen Wesen bestehenden Ātman den Helden Arjuna zur Tötung seiner Feinde auffordert. Dieser Standpunkt, den der Erlöste nach dem Vedānta einnimmt und der in Kaushītaki-Up. 3, 1, 1: ». . . Und wer mich so erkennt, den schädigt keine Tat seines Lebens, selbst nicht der Mord seiner Mutter,

nicht der Mord seines Vaters, nicht ein Diebstahl, nicht die Tötung eines Brahmanen. Wenn er im Begriff steht, eine Sünde zu begehen, verschwindet die Blüte von seinem Antlitz nicht«, am deutlichsten bezeichnet ist, kann nicht moralisch oder unmoralisch genannt werden, vielmehr ist er amoralisch — jenseits von Gut und Böse.

Derjenige nun, der die oben genannten Eigenschaften hat, ist nicht imstande, aus eigner Kraft die Erlösung zu erringen. Nur göttliche Offenbarung (Çruti) im engsten Sinne als Upanishad vermag ihn dahin zu führen; ». . . das was zu dieser Erkenntnis führt, ist die Autorität, nämlich die Upanishad, die jene (Einheit) lehrt« (Vedāntasāra 29). Indem er gemäss der Anweisung durch einen selbstgewählten geistlichen Lehrer immer wieder sich in den Einheitsgedanken versenkt unter Anwendung der dem Yogasystem entlehnten meditativen Methode (vgl. Vedāntasāra 208—228), richtet er seine Aufmerksamkeit auf sein eignes Innere nach dem Worte der Bṛhad. Up. 1, 4, 1, 7: »Darum ist dieses die zu verfolgende Wegespur des Weltalls, was hier in uns der Āman ist . . .« Der tiefsinnige Gedanke, dass der Schlüssel zum Verständnis des Daseins in uns selbst liegt, ist hier nicht zum ersten Male ausgesprochen, denn schon im Ṛgveda 10, 129, 4, dem berühmten Hymnus „vom Ursprung der Dinge“ heisst es: ». . . Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.« Der Weg zu dem Realen, dem Ātman führt also nach dem Inneren des Menschen, durch die verschiedenen wahnartigen Hüllen, die den Ātman umgeben, vom gröberen zum feineren durchdringend bis dorthin, wo jedes Unterscheidungsvermögen aufhört. Dieses Eindringen in die Tiefe der Psyche ist charakteristisch für die vedāntische Erkennt-

nismethode (Taitt. Up. 2, Māṅḍ. Up. 1—7.) Es erreicht sein Ende mit der Aufhebung der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, was seinen Grund im Aufhören des normalen Tagesbewusstseins hat; im Vedanta aber ist durch Erlangung dieses Zustandes die Erreichung des Ātman gekennzeichnet (Bṛhad. Up. 2, 4, 14, Taitt. Up. 2, 7). Weil in dieser Richtung ein weiteres Vordringen nicht mehr möglich ist, glaubt dann der Vedāntist auf etwas Reales, Solides gestossen zu sein. Gleichwie durch den Tastsinn das Tastobjekt nicht unmittelbar erfasst wird, sondern im Bewusstsein nur eine Tastempfindung auftritt, so wird auch, wie schon oben dargelegt ist, der Ātman unverkennbar bleiben, doch äussert sich seine vermeintliche Auffindung durch ein Gefühl der Wonne (Taitt. Up. 2, 7). Der Vorgang ist psychologisch ganz wohl verständlich. Eine Analogie hierzu enthält übrigens der Buddhismus in den acht jhānā, auslaufend in nirodha samāpatti, die Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl, womit zeitweilig auch Subjekt und Objekt verschwinden; nur wird dadurch im Buddhismus nicht die Erlösung erreicht.

Die Erlösung, bestehend in der Durchschauung der Daseinsillusion, tritt ein, sowie der Ātman sich als verschieden von der Erscheinungswelt erkennt. Der Ātman ist nämlich an sich frei von allen Qualitäten, die nur der durchaus wahnhaften Erscheinungswelt angehören. Solange sich nun der Ātman, in Unwissenheit (avidyā) befangen mit den individuellen Erscheinungsformen identifiziert, muss er denken: ‚Ich bin dieser . . . ich leide usw.‘ Wenn er dann das Nichtwissen los wird, in dem er sich als das reale, ewige, leidlose Brahman erkennt, betrachtet er eben alles Übrige, das Dasein im weitesten Sinne, als Schein (māyā) und da mit dem Tode die Wiedergeburt auf-

hört, ruht er in uranfänglicher Einheit und Wandellosigkeit, denn die Erlösung besteht, wie auch im Buddhismus in der Vernichtung eines Wahnes, die Wahrheit ist immer da, wird nicht erst im Augenblicke der Erlösung realisiert; alle Wesen tragen die Erlösung von Anbeginn in sich, ‚alle Wesen sind ursprünglich Urerweckte‘ (Gauḍ. Kār. IV, 92); die Erlösung besteht darin, dass sie sich ihrer ewigen Freiheit bewusst werden.

Nun ist es ein Grundsatz des Vedānta, dass der Ātman unerkennbar ist (Bṛhad. Up. 2, 4, 14. 3, 4, 2. Kena Up. 1—2). Er selbst aber wird sich seiner mittels eines Aktes unmittelbarer Erkenntnis, Innewerdung, bewusst (Nṛsiṅhott. Up. IX.). Da dies ein durchaus transzendenter Vorgang ist, der Ātman aber mit dem phänomenalen Dasein in keinem kausalen Zusammenhange steht, so erhellt, dass die Erlösung nie und nimmer durch irgendwelche Vorgänge in der Māyā, wie gute Werke, Askese, Nachdenken u. dgl. herbeigeführt werden kann. Wenn nun der Ātman nicht unser eigenes Selbst in uns, sondern eine Gottheit ausser uns wäre, so könnte die Erlösung als eine Wirkung der Gnade des Brahman angesehen werden; da dies aber nicht zutrifft, so kann nur eine negative, darum nur halbe Erläuterung gegeben werden: Die Erlösung tritt nach unserem menschlichen Begreifen ‚ohne zureichenden Grund‘ ein. ‚In wem es [das Brahman] aufwacht, der weiss es‘ (Kena Up. 1, 12). ‚Nur wen er [der Ātman] wählt, von dem wird er ergriffen‘ (Muṇḍ. Up. III, 2, 3). ‚Den willensfreien [Ātman] schaut man . . . durch Gottes Gnade als den Herrn‘ (Mahā-Nar. Up. 10, 1).

Schliesslich tritt aber jene Innewerdung des Ātman, in der die Erlösung besteht, auf unerklärliche Weise

in das empirische Bewusstsein hinüber, wodurch dann das betreffende Individuum sich selbst als den Ātman, der in allem enthalten ist, erkennt; und als disponierende, nicht aber als verursachende Vorbereitung hierauf hat die Übung der Askese und des Vedāstudiums Chānd. Up. 2, 23, 1, 1. 8, 15) immerhin einigen Sinn.

Wir sind am Ende unserer Betrachtungen über den Vedānta angelangt. Weit davon entfernt, den Gegenstand erschöpft zu haben, mögen sie gleichwohl dem geneigten Leser eine Anregung zu eingehender Vergleichung mit dem Buddhismus bieten, aus welch' letzterer sich alsbald die wünschenswerte Einsicht in die fundamentale Verschiedenheit und Unvereinbarkeit beider Systeme ergeben wird.

Und dennoch . . . .

Das Leben ruft:
Ich will erobert sein,
Nimm's auf mit mir,
Was Du erringst ist Dein!

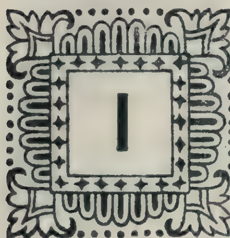
Da kämpfst Du stolz.
Die Welt blickt zu Dir auf
Die Du bezwingst
Mit Deinem Siegeslauf.

Und dennoch bleibt
Dein Kämpfen töricht Spiel,
Wenn niemals Du
Dich selbst entdeckst als Ziel.

Anna Wilhelm.

Wie ich Buddhist wurde.

Von Doṇo Upasako.



m folgenden will ich kurz zu schildern versuchen, wie ich vom Christen zum Buddhisten wurde. Es war ein langer, ein schwerer Weg — reich an inneren Kämpfen. Endlich aber habe ich dennoch die Wahrheit gefunden.

Ich war von Kindheit auf in der christlichen Gedankenwelt und unter ihrem Einfluss aufgewachsen. Man lehrte mich, dass Gott der Allmächtige droben im Himmel der Schöpfer der Welt sei, und Jesus Christus, sein eingeborener Sohn, durch seinen Opfertod der Erlöser der sündigen Menschheit. Kurz — der ganze christliche Offenbarungsglaube war mir aufs beste eingeprägt worden, und ich hielt dies alles für die Wahrheit. Als ich dann die Schule verliess und mir mein Seelsorger bei der Konfirmation nach alter Sitte in das mir geschenkte neue Testament den Spruch „Bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wird es zuletzt wohlergehen“ schrieb, da muss ich nach landläufigen Begriffen wohl noch ein guter Christ gewesen sein. Doch nachdem ich die Schule verlassen hatte und ins Leben hinaustrat, hatten auch mich bald die allgemein herrschenden Zweifel an der Richtigkeit dieser Lehre ergriffen.

Ich las viel, und da fielen mir unter andern auch Bücher in die Hände, die mit der herrschenden Kirchenlehre im Widerspruch standen und Kritik an ihr übten. Durch diese wurde ich veranlasst, mir meinen Glauben doch etwas kritischer anzusehn. Da kam mir denn doch so manches gar unwahrscheinlich und unnatürlich

vor. Da fand ich so vieles, was selbst einem Kindergemüte unmöglich erscheinen musste. Als ich dann auch noch die Lehren, die ich so oft predigen hörte, mit der Wirklichkeit verglich, als ich mir überhaupt das Leben näher ansah und darin so viel Leid und Elend gewahrte, da kam mein Glaube gar sehr ins Wanken. Ich konnte es mir nicht mehr zusammen reimen, wie ein liebender, gütiger Gott solch eine Welt ins Dasein rufen konnte, und dass dies alles herrlich und wohlgetan sei. Auch an die Göttlichkeit Jesu glaubte ich nicht mehr; ich dachte ihn mir nur als einen Menschen, dessen Lehre vielleicht ursprünglich anders und besser gewesen war als wie sie uns heute in der Bibel geboten wird. Die Kirchenlehre hielt ich im grossen ganzen nur für leeren, den Zwecken der Kirche dienenden Formelkram. Von nun an habe ich dann nie mehr das Abendmahl genommen, und auch die Kirche habe ich von der Zeit an nie mehr besucht. An einem schönen Sommermorgen hinaus zu wandern in die sonnige Natur, erschien mir viel gottgefälliger, als in dumpfer Kirchenluft Gebete zu verrichten. Denn im Grunde des Herzens glaubte ich doch noch an ein göttliches, an ein höchstes Wesen, das sich uns Menschen in der Schönheit und Wunderwelt der Natur offenbart. So lebte ich denn ohne eigentliche Religion, ohne dass mich die religiösen Fragen tiefer berührten, dahin. Das Leben deuchte mir im Grunde ja doch so schön, und die Befriedigung unserer Wünsche schien mir des Lebens Zweck und Ziel.

Unterdessen bekam ich auch wissenschaftliche Bücher zu lesen. Vor allem interessierte mich die Naturwissenschaft. Ich wurde mit den Entwicklungslehren von Darwin, Häckel u. a. bekannt. Vor allem studierte ich Häckels vielumstrittenes Buch „Die Welträtsel“. Wie viel neues, unbekanntes lernte ich da nun kennen.

Ich war einfach geblendet von all diesen Errungenschaften und Entdeckungen der modernen Naturforschung. Jetzt wurde mein Glaube in seinen Fundamenten völlig erschüttert. Denn alles, was man mir vorher als das willkürliche Werk eines gewöhnlichen Gottes hingestellt hatte, lernte ich nun kennen als die Wirkung allgültiger, unabänderlicher Naturgesetze. Alles ist der unerbittlichen Kausalität, dem Gesetz der Ursache und Wirkung, unterworfen.

In der Tat staunenswert sind die Fortschritte, die die moderne Naturwissenschaft in der Technik erzielt. Sie hat Tiefblicke in die Werkstatt der Natur getan, sie in ihrem Wirken und Schaffen gleichsam belauscht, und ihre geheimsten Vorgänge, die uns vordem unlösbare Rätsel schienen, erhellt und erklärt. Sie erst reisst uns so recht aus den Fesseln unseres angestammten Aberglaubens, und zeigt uns die Naturvorgänge wie sie in Wirklichkeit vorsichgehen. Wissenschaft, Entwicklung, das waren die Pole, um die sich nun mein ganzes Denken drehte. Schliesslich wiegte ich mich in dem Wahn, dass ich hier die Lösung aller Daseinsfragen gefunden hätte. Meine Weltanschauung war jetzt eine entschieden materialistische geworden. Mit der Geburt fing für mich das Leben an und mit dem Tode war nach meiner Anschauung alles zu Ende. Am vernünftigsten schien es mir da, das Leben zu geniessen, so lange man es geniessen kann. Reichtum, Macht, Liebe, schienen mir das erstrebenswerteste, das höchste Glück.

Mit der Zeit aber merkte ich, wie trügerisch diese Ansicht war, und wie wenig Befriedigung sie mir gewähren konnte. Wenn man in leidvollen, ernsten, stillen Stunden nur tief genug über das Leben nachdenkt und sich ernstlich fragt, was denn eigentlich

das Glück ist, nach dem das Herz sich sehnt, da wird man gar bald gewahr, dass uns die Naturwissenschaft auf diese Frage keine Antwort gibt, die das Verlangen unseres Herzens stillen könnte. Da wird man deutlich erkennen, dass sie uns nichts gibt, als eine Erklärung der äusseren Naturvorgänge. Eine Geist und Gemüt befriedigende Weltanschauung aber, die uns die Wirklichkeit mit den letzten Fragen des Daseins in Einklang bringt, bietet sie uns nicht. In dieser Hinsicht hat die Naturwissenschaft versagt und muss ja versagen; denn wie sehr sie auch die Naturvorgänge und Naturkräfte erforscht und erhellt, wie sehr sie dabei auch in das grösste und kleinste dringt und den Horizont unseres Wissens unendlich erweitert, so bleiben dahinter doch immer die dunklen, rätselvollen Fragen nach dem Sinn und Zweck des Lebens offen. Zuletzt stehen wir doch immer vor jenen unerbittlichen, abgrundtiefen Fragen: Woher — Wohin — Wozu. Hier hört die exakte Wissenschaft auf. Hier können wir nicht mehr messen und wägen, da können wir nur noch Schlüsse ziehen. Und dadurch geraten wir auf den Boden der Spekulation, auf das Gebiet der Philosophie.

In klarer Erkenntnis dieses suchte ich nun bei der Philosophie mein Heil. Bei ihr hoffte ich Antwort zu finden auf jene letzten quälenden Fragen. Aber jetzt fing die geistige Not und Qual erst recht an. Kaum glaubte ich bei einem Philosophen die Wahrheit gefunden zu haben. da kam wieder ein anderer, der mich vom Gegenteil überzeugte. Viel Wahres und Schönes habe ich da gefunden, aber zugleich taten sich auch immer neue Fragen, immer neue Zweifel vor mir auf. Materialistische, monistische und idealistische Ideen beeinflussten mich in wirrem Durcheinander, ohne dass

ich in einer Richtung einen festen Halt oder wahre Befriedigung gefunden hätte.

Bei diesem Suchen wurde ich schliesslich auch mit der Schopenhauer'schen Philosophie bekannt und durch dieselbe dann auch mit Kant's „Kritik der reinen Vernunft". In diesen beiden hat die abendländische Philosophie sicherlich ihren Höhepunkt und ihren schönsten Ausdruck gefunden. Wie Schuppen fiel es nun von meinen Augen. Mein ganzes Denken erfuhr eine völlige Umwandlung. Jetzt bekam ich ein ganz anderes Bild von der Welt. Jetzt erst erkannte ich, dass die Wahrheit, das wahre Glück nicht ausserhalb, sondern in der eigenen Brust zu suchen sei, denn alles, alles ruht nur in uns; — das eigene Bewusstsein ist Träger der Welt.

Durch Schopenhauer wurde ich auch auf die indische Gedankenwelt aufmerksam gemacht. Bei ihm hörte ich auch zum ersten Male in begeisterten Worten von jenem indischen Fürstensohne Siddhattho Gotamo, dem späteren Buddho, sprechen. Mit der indischen Philosophie selbst wurde ich zuerst durch die Bhagavat-Gita bekannt. Später lernte ich dann auch die Veden, die Upanishad's und den Vedānta kennen. Mit staunender Bewunderung stand ich vor dieser grandiosen Schönheit und Tiefe menschlichen Denkens.

Um diese Zeit war es, als in Leipzig die erste deutsche Zeitschrift über Buddhismus „Der Buddhist" erschien. Im Schaufenster einer Buchhandlung sah ich das erste Heft aufliegen, und kaufte es sofort.

Ich hatte vorher schon in theosophischen Büchern über den Buddhismus gelesen. Aber was ich in denselben über Buddhismus vernahm, war so ganz an-

ders, als was ich in diesem Hefte las. Dort hörte ich so viel von geheimen Wissenschaften, von Okkultismus und sonstigen magischen Künsten: und auch in Betreff des Buddhismus wurde in mir dort der Glaube geweckt, als sei der Buddhismus eine ganz geheimnisvolle okkultische Religion. Von alledem fand ich in diesem Hefte nichts. Ganz neue Klänge waren es, die mir da entgegen klangen. Vor allem der Anatta-Gedanke war mir ganz neu. Ich fühlte mich allmählich immer mehr von diesen Gedanken angezogen, und liess mir dann auch noch die weiteren Hefte kommen. Durch die darin enthaltenen Artikel und dort verzeichneten Bücher lernte ich den Buddhismus dann von seiner wahren Seite kennen. Da fand ich endlich eine Lehre, die mir wahre und tiefe Befriedigung brachte; eine Religion wahrer Menschlichkeit, allumfassender Barmherzigkeit, frei von allem Fanatismus. Diese einzigartige Lehre hat meine letzten Zweifel zerstört, hat mein Suchen und meine Sehnsucht gestillt. Kein blinder Glaube, keine den Geist in Fesseln schlagende Dogmen, sondern unbeschränkte Freiheit des Denkens, wissenschaftlich begründetes Wissen ist das Wesen des Buddhismus, denn der Buddho hat selber ausdrücklich betont, dass wir an nichts glauben sollen nur deshalb, weil es gesagt wurde, oder weil es überliefert ist, oder weil es geschrieben steht, oder von einer Autorität gelehrt wurde, sondern wir sollen nur das glauben, was durch unsere eigene Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis bestätigt wird. Der Buddho ist kein Gott oder Gottgesandter, er ist ein Mensch, aber ein edler weiser Mensch, der der leidenden Menschheit das höchste brachte, was ein Mensch ihr bringen kann — die Wahrheit; die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die Wahrheit von der

Aufhebung des Leidens, und als Siegespreis seines ernsten Ringens die Wahrheit vom Pfad, der zur Aufhebung des Leidens führt. Wenn wir uns in der uns umgebenden Welt nur richtig umschauen, so können wir uns beim Anblick von so viel Jammer und Elend sicherlich nicht mehr zu der Ansicht bekennen, dass dies alles das Werk eines liebenden, gütigen Gottes sei. Wir müssen uns vielmehr der Meinung des Buddho anschliessen, wenn er sagt: Ein unermessliches Feuer ist dieser unendliche Lauf des Werdens, lohend und brennend, voll von Elend, voll Leid.

Als Christen werden wir gezwungen, in der Geburt den Anfang unseres Lebens zu sehen, das dann beim Tode eingeht zu ewiger Himmelsfreude oder endloser Höllenpein. Auch dieser Denkunmöglichkeit gegenüber müssen wir uns zu folgender Ansicht des Buddho bekennen: „Ohne Anfang und ohne Ende ist dieser Samsaro, unerkennbar ist der Beginn der in Wahn versunkenen Wesen, die vom Lebenswillen ergriffen immer wieder zu erneuter Geburt geführt werden und durch den endlosen Lauf der Wiedergeburten eilen." Und auch in Betreff der Erlösung sind wir beim Buddhismus nicht auf göttliche Gnade angewiesen, sondern durch uns selbst, aus eigner Kraft können wir zum Ziele kommen; und dieses Ziel ist Nibbānaṁ, der grosse Frieden, die höchste Ruhe.

Vergleiche ich nun heute meinen früheren Glauben mit meinem jetzigen Bekenntnis, so ist der Gegensatz in allen Punkten der Gegensatz von Nacht und Tag. Dort nur dunkle, widerspruchsvolle, unhaltbare Glaubenssätze, hier überall lichtvolle klare Erkenntnis und zielbewusstes Streben. Hier haben wir den festen sichern Standpunkt gefunden, von dem aus wir die geistigen

Strömungen unserer Zeit mit Ruhe überblicken und beurteilen können, und verstehen lernen, dass unsere so viel gepriesene Kultur, so hoch sie auch steht, und so hoch sie auch noch steigen mag, doch nicht imstande ist, uns im innersten Herzen zu befriedigen, und ewig eingespannt bleibt in dem Rahmen Anicca, Dukkha, Anatta. Den wahren Frieden bringen kann uns nur die Lehre des Vollendeten: die im Anfang vollkommene, in der Mitte vollkommene und am Ende vollkommene. Sie allein kann uns nach langem Wandern und Leiden zum Ziele, zur tiefen Ruhe führen. Lang ist vielleicht für uns noch der Weg, fern noch das Ziel, doch es rinnen kühle Quellen am Wege, wo der müde Wanderer sich erquicken und stärken kann.

Der Wanderer . . .

Seit uralt fernen Zeiten
Von Anfangslosigkeit
Durch ungemessne Weiten
Zieh ich durch Qual und Leid.

Als Pilger muss ich gehen,
Bis alles Wähnen flieht,
Wohin im Weltgeschehen
Mich meine Liebe zieht; —

Bis ich aus Leid und Wehe
Zur Ruhe gehen will!
Sobald ich stille stehe,
Steht aller Wandel still.

Walter Markgraf.

Die Shwe Dagon-Pagode.

Von **Bhikkhu Silācāra**, Rangoon.

Übersetzt von Minna Scheider.



urma ist das Land der Pagoden. Ihr Schimmer leuchtet dem Auge über das ganze Land; entweder sie erheben sich weiss und schlank zu seiten der Landstrasse, vielleicht auch mitten auf dem Felde, oder aber sie sind im tiefsten Dickicht verborgen und nur der umherstreifende Jäger stösst darauf. Die Frömmigkeit der Söhne und Töchter des Landes errichtet sie als grösste aller verdienstvollen Taten, und die Bezeichnung paya-taga, Pagoden-Erbauer, wird ihnen zum höchsten Ehrentitel. Aber keiner unter all den zahlreichen Beweisen legt in dem Masse für die Liebe der Landesbewohner zu ihrer Religion Zeugnis ab, keine Pagode übt einen so starken Eindruck aus, als die grosse Shwe Dagon in Rangoon. Meilenweit im Umkreise bildet sie das in die Augen fallende charakteristische Merkmal der Landschaft, ihr schimmernder Bau leuchtet über Land und Wasser, dem Schiffer auf dem Strome wie dem Reisenden auf der Landstrasse ein beständiges Merkzeichen. Zu gewissen Zeiten im Jahre begeben sich Tausende eifriger Anhänger hin zu ihr, um ihre Verehrung darzubringen, sowohl in Gestalt von Blumen, die sie zu Füssen der vielen hier aufbewahrten Bildsäulen des Buddha niederlegen, als von Kerzen, deren Flammen ihr Äusseres erleuchten, denn sie ist die schönste aller Pagoden Burmas. In ihren Mauern, wenigstens erzählt so die Legende, sind mehrere Haare Gotamo Buddhas verborgen,

ausserdem die Bettelschale und der Wanderstab je Eines seiner Vorgänger. In Wirklichkeit ist es sehr schwer, etwas darüber zu sagen, das als wahr und zuverlässig behauptet werden könnte, denn an zuverlässiger Geschichte von Burma ist nicht allzuviel vorhanden, an Mythe und Legende jedoch Überfluss, und die tatsächlichen Quellen, aus denen ihre recht stattliche Menge stammt, sind nicht unzweifelhaft; erzählt und geglaubt wird die Sage gewöhnlich in dem Sinne, dass die Pagode zur sichern Aufbewahrung der vorerwähnten heiligen und ehrwürdigen Gegenstände, die indische Kaufleute mitgebracht, erbaut worden ist. Damals, so erzählt die Geschichte, war der Hügel der Pagode von Wasser umgeben, und es mag dies innerhalb eines verhältnismässig neueren Zeitpunktes der Fall gewesen sein; seitdem nimmt das ganze Delta des grossen Irrawaddy-Flusses jährlich langsam zu, und der Pagode-Hügel selbst ist ganz offenbar der letzte Ausläufer einer Hügelkette, deren Rücken von Norden nach Süden die Grenzlinie zieht, und die sich bis hierher erstreckt, um sich mit diesem Hügel inmitten des flachen Landes auf lange Zeit zu behaupten.

Um auf die Pagode selbst zurückzukommen, so besteht, genau genommen, ihre Schönheit in der Hauptsache nicht in ihrem ungeheuren Umfange. Sie ist einfach ein schlichtes, ausgedehntes Gebäude in Form einer Glocke mit verstärktem Griff, — so lässt sich mit wenigen einfachen Worten der Eindruck beschreiben, den sie in architektonischer Beziehung beim ersten Anblick macht. Die Glocke ruht auf einem kreisförmigen Fundament, das in eine Menge heraustretender Ecken gezackt ist, und diese Ecken bestehen aus abgestuften Treppen von ziemlich flacher Höhe, die einen Vergleich mit der 50 Fuss messenden Höhe der Pagode selbst aushalten.

An ihrer Spitze dient als Bekrönung ein schweres Stück reich ornamentierter Metall-Arbeit von über 30 Tonnen Gewicht, dessen Überhäufung mit allen möglichen kostbaren Kleinoden da oben in der Luft kein Auge als das der Vögel des Himmels jemals erblickt und die aus den Zeiten, ehe die Engländer das Land in Besitz nahmen, meist als Geschenke der Könige von Burma stammen. Unterhalb dieses Teiles aus Metall-Arbeit, im Burmesischen das Htee genannt, liegt der Hauptteil der Pagode an sich und ist auf einen Zwischenraum von über 30 F. abwärts mit massiven Goldplatten belegt. Die Arbeit des Plattierens wurde in verhältnismässig wenigen Jahren von den Verwaltern der Pagode in der Weise geleistet, dass sie die, in den öffentlichen, an jedem ihrer Eingänge befindlichen, umfangreichen Geldkästen gesammelten Summen für die Kosten der Platten verwandten, denn jeder gläubige Besucher legt zu diesem Zweck sein Scherflein dort hinein. An grossen Festtagen wächst natürlich der Fonds zur Vergoldung der vom Volke hochverehrten Pagode um so rascher an, denn immer spendet jeder Besucher einen kleinen Betrag, und sobald die aus dieser Quelle herstammenden Summen hinreichen, wird wieder ein Flächen-Teil der Pagode mit Gold belegt; auf diese Weise ist an Stelle der gewöhnlichen Vergoldung vom oberen Teil noch einmal soviel mit goldenen Platten belegt, als vom unteren Teil der Pagode. Die Instandhaltung des Letzteren und die Arbeit der Vergoldung wird hauptsächlich von Privatpersonen geleistet, die daran soviel tun, als sie irgend imstande sind, so dass viele mithelfen, und so durch den kleinen Anteil eines Jeden an diesem Werke die ganze Oberfläche das Jahr hindurch hübsch und glänzend erhalten wird.

Am interessantesten jedoch ist an der Pagode die

Plattform und nicht der Hauptteil selbst. Sie ist überall bedeckt mit dem verwirrenden Schmucke kleiner Reliquienschreine, von denen jeder ein Bildwerk des Buddha enthält, mit Nischen, in denen ebenfalls Buddha-Statuen aufgestellt sind, die zur Verehrung dienen sollen, mit kleinen Pagoden, die Wiederholungen der Grossen darstellen. Diese kleineren Pagoden sind nicht in dem Sinne dargebracht, um mit der ergreifenden Verehrung für die Grosse zu wetteifern, sie sind nur Äusserungen der Frömmigkeit und Liebe ihrer Erbauer, die auf diese Weise den einzig angemessenen Beweis fanden für die Verbindung ihres Glaubens und ihrer Liebe mit dem grössten Heiligtum des Landes. Einige dieser kleineren Pagoden auf der Plattform der Hauptpagode sind vergoldet, andere nur weiss getüncht, aber gleichviel, ob dies oder jenes der Fall, in dem blendenden, burmesischen Sonnenlicht, das sie ausser der Regenzeit täglich überstrahlt, geben sie immer ein eindrucksvolles Bild und ein Zeichen für die Macht der Religion auf Geist und Herz des Burmesen. Dafür zeugen auch die Darstellungen des Buddha enthaltenden Schreine, die zwar für europäische Augen vom künstlerischen Standpunkt nicht sehr anziehend sind, aber mit ihrem reichen Gold- und Juwelenschmuck ihren Gebern hohe Summen gekostet haben müssen. Und es vergeht keine Nacht, in der nicht vor den Bildnissen dessen, den sie darstellen, zum Zeichen der Verehrung und Liebe, hunderte von Kerzen brennen, kein Tag vergeht, an dem nicht zahllose Blumen von der Hand burmesischer Buddhisten niedergelegt werden, indem sie knieend die alten Pāli-Sprüche hersagen, die Treue und Vertrauen zu dem grossen Lehrer des Nibbanam und dem von ihm gewiesenen Pfad ausdrücken.

Aber das anziehendste Charakteristikum der Pagode-

Plattform sind sicherlich die zahlreichen, zur Verehrung gebauten Hallen rings im Umkreise. Sie sind aufs Schönste geschmückt mit Holzschnitzereien, deretwegen Burma berühmt ist. An den vorspringenden Dachseiten entlang sind in grösster Mannigfaltigkeit Szenen aus den Jatakas in Holz geschnitzt und ausgemalt und mit höchstem Geschmack ausgeführt. Die Holzschnitzerei ist und war in Burma immer eine hervorragende Kunst, und die edelsten Beispiele dafür, was burmesische Künstler auf diesem Gebiet zu leisten vermögen, sind an den Plattformen ihrer Pagoden, nicht allein an der Shwe Dagon, sondern an allen im ganzen Lande zu finden. Wie die Künstler des mittelalterlichen Europa lieben es die heutigen burmesischen Künstler, ihre höchste Leistungsfähigkeit in den äusseren Sinnbildern ihres Glaubens darzutun und ihr bestes Werk in einem Tazoung (Bethalle) oder Kyoung (Mönchsklause) aufzustellen. Früher waren Burmas Gold- und Silberarbeiten ebenfalls bewunderungswürdig, aber unter dem Einfluss der von den Engländern eingeführten, modernen europäischen Muster sind sie sehr zum Bedauern der wahren Verehrer alles Schönen verwischt und entartet; aber die Holzschnitzkunst ist von dieser vielleicht unvermeidlichen Verschlechterung unberührt geblieben, und wird es sicher auch so lange sein, als der Künstler die reine und innige Liebe für seinen Glauben in dem Werke seiner Hände zum Ausdruck bringen will und wenig Wert darauf legt, ob es ihm Gold und Ruhm einbringt oder nicht. Die grössten Feinheiten der Schnitzerei gehen leider durch die Vergoldung verloren, doch ist letztere fast unumgänglich, wenn man die der freien Luft ausgesetzten Kunstwerke einige Zeit erhalten will, da sie sowohl in der trockenen Jahreszeit der glühenden Sonne, als in der Regenzeit der Nässe preisgegeben

sind. Gelegentlich findet man einmal an einzelnen, vor dem Wetter geschützten Ecken der Plattform zur grössten Freude ein Stück Schnitzerei mit der natürlichen Farbe des Holzes, so wie es aus der Hand des Künstlers kam, das zu betrachten ein Genuss ist.

Einige der Tazoungs der Pagode-Plattform sind ausser dem Holzschnitzwerk mit Pfeilern geschmückt, die von Mosaik-Arbeit aus vielfarbigem Spiegelglas bedeckt sind, und ist auch der Eindruck für ein geläutertes, künstlerisches Empfinden ein roher, kindlich greller, so entbehrt er doch nicht der Erhabenheit, wenn im scharfen Lichte des östlichen Mittags die zahlreichen hohen, starken Pfeiler von der Spitze bis zur Erde in diesem blendenden Schmucke gleissenden, vielfarbigen Lichtes erstrahlen.

Gegenstand des Interesses ist auch die ungeheuer grosse Glocke auf der Plattform, die von den Engländern im Kriege als Trophäe ihrer Eroberung der Pagode fortgeführt wurde. Sie schwamm mittels eines Flosses auf dem Wasser, um auf ein Schiff befördert zu werden, versank aber durch irgend einen Umstand. Die mit all ihren modernen Apparaten ausgestatteten englischen Ingenieure mühten sich vergeblich, sie aus dem Schlamm des Flussbettes zu heben, sie schien nur noch tiefer zu versinken, so dass man nachher die Versuche als hoffnungslos aufgab. Darauf erbaten die Burmesen mit der Bedingung, für den Fall des Erfolges sie behalten zu dürfen, die Erlaubnis zu Hebungsversuchen. Die Erlaubnis wurde erteilt und in kurzer Zeit waren sie mit ihren einfachen Hilfsmitteln erfolgreich und hatten die Freude, die Glocke wieder in die schützende Hut der Pagode zurückbringen zu können.

Hingebung und Liebe sind manchmal wirksamer als die vollkommensten mechanischen Hilfsmittel: So

ruht die grosse Glocke nun wieder auf der Plattform der Pagode, statt auf dem Grunde des schlammigen Rangoon-Flusses, und lässt ihren feierlichen Gesang über die Lande schallen als eine fromme Mahnung ihrer melodischen Stimme, dass es segenbringend sei, den edlen Symbolen der Pagode Verehrung zu weihen.

Früher wurde die Pagode von den britischen Eroberern mehr oder weniger für ein Festungswerk gehalten und stand unter streng militärischer Aufsicht, aber nachdem man die friedliebende Art der Burmesen und ihrer Religion kennen gelernt, ist die Bewachung allmählich eine mildere geworden und es sind daher an den oberen Abhängen des Pagoda-Hügels, die früher aus militärischen Gründen kahl bleiben mussten, kleine Wohnhäuser entstanden. Auf dem Streifen Land innerhalb des Wallgrabens der Pagode, der ihn von ihr trennt, stehen jetzt viele kleine Holzbauten für einige der Mönche als Wohnung und auch als Versammlungsorte für die Gläubigen an hohen Festtagen. Von diesen kleinen Häusern aus bietet sich dem Auge ein überaus heiterer, freundlicher Ausblick für die Umgegend. Südlich erscheint, ziemlich unklar und dunstig, die Stadt Rangoon, aber nach Süd-Osten hat man einen klaren Blick auf den breiten Fluss mit dem Segel eines einfachen Bootes oder dem Schornstein eines dem Ozean zustrebenden Dampfschiffes; weit darüber hinaus schimmert hell und golden, fast wie die Shwe-Dagon-Pagode selbst, die anmutige Spitze der Syriam-Pagode, auch hoch oben auf dem Hügel errichtet, beherrscht sie die ausgedehnte Umgegend mit ihren weiten, Reis tragenden ebenen Flächen. Schaut man in der Zeit der jungen Reisblüte von der Shwe-Dagon-Pagode aus nach Norden, so erfreut das Auge ein weiter Teppich vom wohltuendsten, inten-

sivsten Grün, der sich bis an den Horizont dehnt, und an klaren Tagen kann man meinen, dort die verschwommenen blauen Umrisslinien der Pegu-Hügel zu erkennen. Unmittelbar am Fusse der Pagode sind Klöster gruppiert, in denen viele hundert Mönche leben, die in den frühen Morgenstunden ihre tägliche Nahrung im benachbarten Dorfe Bahan erbitten oder mit der Bettelschale den Weg zur Stadt gehen. An den grossen Festtagen versorgen Gläubige, die ihre Verehrung bezeigen wollen, die Mönche reichlich mit Nahrung, indem sie diese zubereitet in die Klöster bringen, sonst aber müssen die Mönche auf dem Bettelgange ihre Nahrung sammeln.

Viele sind der Ansicht, das burmesische Volk sei allzusehr geneigt, von seinem Besitz für Pagoden und ähnliche Zwecke zu spenden, und zu wenig bemüht, die Lehre des Buddha lebendig zu erhalten und tatkräftig fortzupflanzen durch Gründung von Schulen und höheren Bildungsanstalten, an denen der Buddhismus als Wissenschaft einen Teil des Studienplans bilden müsste. Im Hinblick auf diesen, bei einem kindlich-einfachen Volke natürlichen Mangel kann die Tatsache nur zu seiner Wertschätzung beitragen, dass es solch ein prächtiges Merkmal seines Glaubens, die Shwe-Dagon-Pagode, errichtet und erhalten hat, und täglich neue Opfer an Geld, Zeit und Mühe darauf verwendet, um es immer wieder zu verbessern und zu verschönen.

Der heilige Kreis.



n Benares, nicht fern vom Gangesufer, sass eine Schar junger Brahmanen mit den Vorbereitungen zu einem grossen Opfer beschäftigt. Zu diesem Zweck hatten sie einen Kreis von Kuhdung um sich gezogen, den nichts Fremdes überschreiten durfte, sollte das ganze Opfer nicht vergeblich sein.

Als nun alles, nach langen Mühen, nach langem Warten der Vollendung sich näherte, als die ersten Zeichen sich einstellten, da geschah es eines Tages, dass nicht gar fern von ihnen der Diener eines weissen Sahib, eines Christen, mit einem Ball spielte. Und von ungefähr geschah es, dass der Ball in den heiligen Kreis jener jungen Brahmanen hineinflog, just als sie meinten, zur „Einigung“ zu kommen. Denn das ist es ja, warum überall geopfert wird: Um zu einer Einigung mit dem Göttlichen zu kommen.

Als jene nun durch diesen Zufall um ihre Sehnsucht und ihre Hoffnungen betrogen waren, stürzten sie wild auf den Diener jenes weissen Sahib, des Christen, los und würden ihn auf der Stelle getötet haben, wenn nicht auf sein Geschrei der Sahib selber herbeigeeilt wäre.

Als der nun jene jungen Brahmanen fragte, warum sie seinen Diener so übel behandelten, antworteten sie:

„Wir waren nach langen Opfermühen gerade im Begriff, zur Einigung mit der höchsten Weltseele zu kommen, da flog der Ball deines Dieners in unseren heiligen Kreis und hat uns alles verdorben. Darum wollen wir diesen Menschen töten, eben wegen seiner Missetat.“

Da sagte der Sahib:

„Wisst ihr denn, ob er es böswillig getan hat?"

„Das wissen wir freilich nicht. Trotzdem aber soll er sterben; denn er hat unsere Seelen geschädigt, und was soll es da für eine andere Strafe geben als den Tod?"

„Wisst ihr nicht, dass das erste Gebot jeder Religion Mitleid ist?"

„Das erste Gebot jeder Religion ist Wahrheit gegen sich selber. Und die üben wir, wenn wir jenen töten. Im übrigen, wie kannst du von Mitleid reden? Denn hat nicht deine Religion mitleidlos verbrannt, was sich ihr widersetzte?"

„Wo es uns selber betrifft, da üben wir Mitleid. Wo aber Gott beleidigt wird, da strafen wir erbarmungslos."

„Ebenso üben wir Mitleid, wo es uns selber betrifft. Wo aber unsere Seelen geschädigt werden, da strafen wir erbarmungslos."

Indem jener weisse Sahib und jene jungen Brahmanen so miteinander stritten, kam ein buddhistischer Mönch des Wegs daher. Den beschlossen sie, als Schiedsrichter zu wählen.

Als nun jede der beiden Parteien ihm den Streitfall vorgetragen hatte, sagte er zu den jungen Brahmanen:

„Kennt ihr denn jene „Seele", um derenwillen ihr andere Wesen schädigen wollt?"

„Nein, wir selber kennen sie nicht, aber die Rishis lehren es und sie wissen mehr als wir."

Darauf wandte sich der Mönch an den weissen Sahib, den Christen:

„Kennst du denn jenen „Gott", um dessenwillen ihr andere Wesen schädigt?"

„Nein, ich selber kenne ihn nicht, aber es gibt Gott-erleuchtete Männer, die von ihm reden und schreiben.“

Auf diese Antworten hin verharrte der Mönch ein Weilchen schweigend. Dann zu den Brahmanen:

„Solange ihr alles nicht kennt, an dem ihr geschädigt zu sein vermeint, habt ihr kein Recht, diesen Menschen zu töten.“

Und zu dem Sahib:

„So lange du den Gott, dessen Hoheit ihr Christen durch Scheiterhaufen retten wollt, nicht kennst, hast du kein Recht, deinen Diener zu schützen. Denn diese Brahmanen tun nichts als was ihr Christen stets getan habt und stets tun würdet, falls ihr die Macht dazu hättet.“

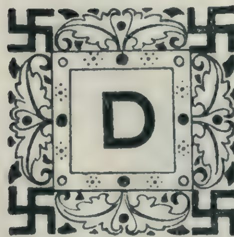
Und zu beiden:

„So lasst einstweilen die Sache in der Schwebe, so lange bis ihr beide das kennt, warum ihr streitet. Habt ihr es aber erkannt, so kommt wieder zu mir, und ich will euren Fall schlichten.

Paul Dahlke.

Auf Ceylon.

Eine Skizze von Konrad Guenther (Freiburg i. Br.).



as Ziel der langen Reise ist erreicht, im Frühlicht breitet sich vor den Augen der an Deck des grossen Dampfers Stehenden eine lange Küste aus, von Palmen bewachsen, und dahinter erhebt sich dunkles Gebirge, das in der steilen Pyramide des Adamspik gipfelt. Deutlicher und deutlicher wird das Land, nun tauchen auch Häuser auf, Schuppen und

Kohlenlager werden sichtbar, ein Hafen öffnet die langen Zangen seiner Molen, das Schiff fährt hinein, und rasselnd fällt der Anker auf den Grund.

In kurzer Zeit ist der Dampfer umwimmelt von kleinen Booten, in denen braune Eingeborene sitzen und allerlei Verkaufsgegenstände den Passagieren heraufzeigen. Andre wieder sind bereit, diejenigen, welche ans Land wollen, hinüberzurudern. Man steigt in eines dieser Boote und fährt zwischen grossen und kleinen Schiffen der weit vorspringenden, überdachten Landungsbrücke zu. Als erste Boten der Insel kommen einem Krähen entgegen, sie fliegen überall über das Wasser hinweg nach Essbarem spähend und sitzen zu hunderten auf den Dächern der Hafenbauten. Kommt eine nahe, so sieht man, dass die Colombokrähe kleiner und schlanker ist, als die unsere und ihr Gefieder einen blaugrauen Glanz hat.

Nun legt das Boot an der Landungsbrücke an, man bezahlt dem Fährmann seinen Lohn und schreitet dem Ausgang zu. Die Hauptstrasse von Colombo beginnt hier, festlich sieht sie aus, denn der Boden ist rot, als wäre er mit Gerberlohe bestreut und schöne schirmförmig sich ausbreitende Bäume begleiten zu beiden Seiten die Strasse. Links steht ein Denkmal der Königin Viktoria, rechts erhebt das Grand Oriental Hôtel seine hohen, loggienumkränzten Mauern, das nun den Fremden aufnimmt.

Schon Colombo bietet des Interessanten viel, besonders erfreut man sich an dem bunten Völkergemisch, das sich im Eingeborenenviertel findet. Da wandern die braunen Singhalesen daher, zarte schlanke Gestalten, die Männer mit langem zu einem Knoten hinten aufgesteckten Haar, dann die schwarzen Tamilen, deren Männer daran kenntlich sind, dass sie die vordere Hälfte des Kopfes

rasiert tragen. Wie Gestalten aus Tausend und einer Nacht muten die Afghanen an, mit ihren Turbanen und reichgestickten Gewändern. Turbane tragen auch die bedächtig dahinschreitenden Hindus. Dann gibt es noch Malaien, Neger und die verschiedensten Mischlinge. Die hauptsächlichsten Völker Ceylons sind aber Singhalesen, die eigentlichen Eingeborenen, und Tamilen, Bewohner des nahen Indiens. Erstere sind Buddhisten, letztere Anhänger der Hindureligion.

Am Anfang geht man gern in den Strassen von Colombo spazieren, aber bald ermüdet man in der heissen Stadt und sehnt sich darnach, in freiere Luft zu kommen. Und das ist nicht schwer. Von den Toren der Stadt zieht sich bis zum Südkap der Insel und auch nach Norden die Küste entlang ein einziger grosser Palmenhain, der zu den reizvollsten Landschaftsbildern gehört, die es wohl auf Erden gibt. Auch hier ist die Strasse rot, denn das hauptsächlichste Bodenmaterial tropischer Länder ist der Laterit, ein durch Zersetzung aus dem Granit hervorgegangenes Gestein. Zu beiden Seiten der Strasse breitet sich der Kokospalmenhain aus, in reizvoller Abwechslung stehen zwischen den Stämmen, deren Kronen mit ihren zart gefiederten Blättern hoch oben im Sonnenlicht glitzern, buchengrosse Mangobäume, Brodfruchtbäume mit gewaltigen ornamental zerschlitzten Blättern und andere Bäume. Das ganze wirkt wie ein englischer Park, man kann überall durchsehen und bleibt doch im Schatten. Nur einzelne Lichtsterne flimmern auf dem rötlichen Boden, ähnlich wie in unseren Buchenwäldern. Und die Rasenflächen in diesem Park stellen die Reisfelder vor. In anmutigen Terrassen steigen sie von leichten Höhen herab und das Lichtgrün der zarten Gräser ist von einer wundervoll leuchtenden Farbe.

Zwischen den Palmen und indischen Obstbäumen erheben sich die Hütten der Eingeborenen. — Niedere Bauwerke sind es, strohgedeckt, sehr mannigfach in der Form und mehr oder weniger verwittert, so dass sie ausgezeichnet in die Landschaft hineinpassen und aussehen, als wären sie dem Boden entwachsen, wie die Bäume, die hoch über ihnen ihre Wipfel im Winde wiegen. Vor den Hütten sitzen die Besitzer, vor allem der Hausherr, während die Frau sich gern im Hause zu schaffen macht. Auf der Strasse spielen die netten Kinder. Alle sehen den Vorübergehenden aus grossen dunklen Augen an und folgen ihm noch lange mit dem Blicke.

Es ist zu jeder Zeit schön, auf diesen Strassen zu wandern, ganz besonders reizvoll ist aber die Landschaft, wenn die Sonne untergegangen und das letzte Rot auf den glitzernden Wipfeln der hohen Palmen verblasst ist. Es ist noch stiller dann wie am Tage. Lautlos gehen die schlanken Gestalten der Eingeborenen vorüber, oder stehen in leisem Gespräch zusammen. Allmählich wird es dunkler und dunkler. Holzbretter werden vor die Eingänge der Hütten geschoben, und nur durch die Ritzen fällt ein langer dünner Lichtstreif über die Strasse. Hie und da steht ein Kaufladen. Eine grosse Lampe beleuchtet all die vielen Sachen, die die Leute zu ihrem bescheidenen Leben brauchen, Bananen, getrocknete und gesalzene Fische, Gemüse, Brot. Malerisch zeichnen sich von der Helle die darinstehenden Gestalten als Schattenrisse ab. Dann wird auch hier die Lampe ausgelöscht. Alles hat sich innerhalb der Hütten auf Matten zum Schlafen hingelegt, nur der Hausherr liegt auf einem höheren Gestell. Verspätete Eingeborene begegnen einem noch, sie tragen eine Laterne in der Hand, der giftigen

Schlangen wegen, die jetzt ihre Schlupfwinkel verlassen haben und dem, der unversehens auf sie tritt, den Tod bringen. Je mehr aber das Menschenleben schweigt, umso lauter werden die Stimmen der Natur. Zahllose Laubfrösche rufen durch die Nacht, es klingt, als ob Holzschellen schetterten. Dazu kommt das Zirpen der Grillen und Zikaden und der Schrei von Nachtvögeln. Und zwischen den Bäumen und über den Boden hin fliegen Myriaden von Leuchtkäfern. Rhytmisch lassen sie ihr grünes Feuer aufflammen und verlöschen, und schaut man zu der dunklen Laubmasse eines Mangobaumes empor, so ist es, als sei die Krone von zahllosen Lichtern gleich einem Weihnachtsbaume erleuchtet, so stiebt es dort von Funken, die den Hochzeitstanz der Leuchtkäfer begleiten.

Abends, wenn die Schatten lang werden, Nachts und am frühen Morgen ist die tropische Landschaft am schönsten. Am Tage hingegen wirkt sie so grell und scharf, dass unser Genuss an ihr dadurch gestört wird. Die tropischen Bäume haben fast alle lederhartes Laub, damit die grelle Sonne nicht zu sehr in das zarte Innere dringe, und die Blätter glitzern, um das Sonnenlicht abzublenden.*) Sieht man von Bergeshöhen über die Palmenhaine oder den Wald, so bieten sich dem Auge keine frischgrünen, zart abschattierten Flächen, wie bei unserem Walde, sondern das Laubdach ist dort mehr graugrün, grell glänzt es in der Sonne, und jede der einzelnen Baumgestalten ist scharf von den anderen abgezeichnet. Das wirkt ermüdend auf den Sinn des Beschauers, und man versteht, warum gerade in Indien die Menschen der Natur und Welt müde wurden und in der Abkehr von den bunten

*) Die Erklärung dafür habe ich gegeben in meinem Buche: Einführung in die Tropenwelt. Ceylon. Leipzig 1911.

Gestalten und dem unruhvollen Getriebe das Heil suchten, durch Selbstversenkung dem Herzen den Frieden brachten.

Die Natur der Tropen ist bei weitem vielgestaltiger als die unsere. Gibt es doch allein in Ceylon über 1500 verschiedene Baumarten, während bei uns nur 36 Arten den Wald zusammensetzen. Dazu kommen die zahllosen Lianen, die in Europa fast ganz fehlen. Nächste Verwandte von bescheidenen Kräutern Deutschlands stehen in Ceylon als mächtige Bäume da. Und in den Pflanzen durcheinander spielt sich ein reiches Tierleben ab. Die Tropen weisen unvergleichlich viel mehr Insektenarten auf, als die gemässigten Zonen. Jedem, der den Boden der schönen Insel betritt, werden alsbald die prachtvollen handgrossen Schmetterlinge auffallen, deren blau und schwarze, gelb und schwarze, grüne und rote Flügel aus Sammet und Seide zu bestehen scheinen. Surrend kommen grosse Nashornkäfer angeflogen, an den Stämmen der Bäume sitzen chamäleonartige Eidechsen mit prachtvollem Farbenwechsel ihrer Schuppenhaut, und bunte Vögel fliegen von Ast zu Ast. Die Stimmen der gefiederten Bewohner der Lüfte sind in Ceylon viel auffallender als bei uns. Es gibt prachtvolle Sänger unter ihnen, andere trommeln wie auf einem Xylophon, wieder andere bringen dumpfe Töne hervor, die denen der munteren Affen gleichen, die sich elastisch von Ast zu Ast schwingen. Grell tönt die Stimme des Pfaus durch den Wald und munter erschallt den ganzen Tag das Krähen des Dschangelhahnes, des Stammvaters unseres Haushahns.

Diese bunte, abwechslungsreiche Natur ist das Entzücken des Naturfreundes, sie bietet dem Wanderer fast alle Minuten etwas neues und interessantes. Aber es

liegt auch etwas Unruhvolles in ihr, und in wohltuendem Gegensatz stehen zu ihr die Singhalesen, das eingeborene Volk Ceylons, die zu den ruhigsten, bescheidensten Völkern gehören, die es gibt. Natürlich sind auch die Singhalesen nicht ohne Feinde. Auch in ihren Hütten gibt es Streit und Eifersucht, und mancher endet mit dem Messer im Herzen. Aber man hört doch weniger Zank, als anderswo. Nie habe ich gesehen, dass Eltern oder andere Erwachsene die kleinen Kinder schlugen, die in ihrer paradisischen Nacktheit freilich reizend genug sind. Bettler gibt es auch in Ceylon, aber welch ein Unterschied zwischen ihnen und dem lauten, aufdringlichen Bettelvolk Ägyptens! Ich war bei grossen buddhistischen Tempelfesten oft stundenlang mitten im dichtesten Gewoge und habe mich gefreut, wie heiter und ruhig das Völkchen war. Niemals gab es ungeduldiges Drängen oder gar Schreien und Stossen. Man sieht es dem Singhalesen an, dass er der Nachkomme eines alten Kulturvolkes ist, dass seiner hohen Religion gewaltige steinerne Tempel baute zu einer Zeit, als unsere Vorfahren noch in Hütten wohnten. Und nur eine wichtige Eigenschaft ist dem graziösen Volk verloren gegangen: Lust und Kraft zur Arbeit.

Es gibt vielleicht nichts, was besser die Seelenruhe des Volkes von Ceylon illustrierte, als das Verhalten ihrer niedersten Kaste. Das Kastenwesen ist auf der Insel nicht so scharf ausgeprägt, wie auf dem Festlande, aber eine Kaste gibt es doch, die allgemein verachtet ist, die der Rodia. Die Rodia dürfen denn auch nicht auf der Strasse wohnen, sie dürfen keine gegiebelten Häuser bauen, keine gepflegten Gärten anlegen, sie müssen von der Strasse sofort herunter und in das Feld oder ins Dickicht, wenn ein anderer Singhalese naht, und ihre Frauen dürfen die Brust nicht verhüllen.

In früherer Zeit, als Ceylon noch von eingeborenen Königen regiert wurde, beklagten sich einmal die Einwohner einer Gegend, in der ein Rodiadorf stand, darüber, dass man durch den Anblick der Unreinen, die sich allzustark vermehrt hätten, immerfort belästigt wird. Darauf liess der König einfach einige abschiessen.

Heute unter der englischen Regierung steht es den Rodia natürlich frei, zu leben, wie sie wollen. Aber sie halten immer noch ihre Eigenart fest. Ich habe mehrere Ansiedelungen von ihnen besucht, und mit Erstaunen wahrgenommen, das die Leute ihre Hütten auch heute noch giebellos bauen, dass ihre Frauen auch heute noch nicht das singhalesische Jäckchen tragen, sondern sich nur ein Tuch über die Brust breiten. Es waren zum Teil sehr schöne Menschen, wie denn die Rodia schon seit alter Zeit wegen ihrer Schönheit berühmt sind. Sie waren zufrieden und fröhlich, und nahmen es als etwas selbstverständliches hin, das mein singhalesischer Begleiter weder mit ihnen in Berührung treten, noch sich bei ihnen setzen wollte. Die Rodia wandern oft weit über Land. Sie kommen in Gegenden, wo sie niemand kennt, und könnten sehr gut dort sich als höhere Kaste geben. Bei uns würde wohl jeder, der zu einer verachteten Klasse gehört, diese verleugnen, wenn er es könnte; wenigstens würde er sie keinesfalls schon äusserlich zur Schau tragen.

Der Grund für dieses zufriedene Sichunterwerfen liegt in der Religion. Die Rodia sind Buddhisten, wie alle Singhalesen. Während in den anderen Religionen alle Gläubigen den Heilswahrheiten gleich gegenüberstehen, machen die indischen einen Unterschied. Der Ungebildete kann nicht den gleichen Begriff von dem Höchsten haben, als der, welcher durch jahrelanges Studium tief in die Lehren der Menschheit eingedrungen

ist. Jeder soll nach der Stellung, die ihm das Karma verliehen hat, nach Verbesserung, nach Läuterung streben. Und wer in niederem Stande geboren ist, und durch ein rechtes Leben die Stufe erreicht hat, die ihm in seiner Stellung zu erreichen möglich ist, der darf hoffen, in einer anderen Wiederverkörperung schon von Geburt an dem Höchsten näher zu stehen. So denkt sich auch der Rodia, dass er während der Zeit, die er in der verachteten Kaste leben muss, sich zu vervollkommnen hat, und er tröstet sich mit der Hoffnung auf ein späteres besseres Dasein.

Verneinung.

Ich suchte vergeblich so lange Zeit
Von Leben zu Leben Glückseligkeit.
Ich suchte die Liebe, — im andern das Heil —
Doch Qualen und Schmerzen nur wurden mein Teil.
Viel tausendmal kehrt ich im Wahne zurück
Und sang euch die Lieder von Liebe und Glück.

Nun leg ich die Laute aus meiner Hand, —
So lebe denn wohl, du mein Jugendland.
Du goldiger, strahlender Sonnenschein du,—
Die Liebe erlosch, — und ich gehe zur Ruh;
Im Abgrund der Zeiten, — im ewigen All,
Tönt nimmer dem Ruf doch ein Widerhall.

Auf ewig geschieden, — verlassen, — allein, —
Im Wirbel der Zeiten, im fliessenden Sein —
Vertraue der stolzen, der eigenen Kraft,
Die Frieden und Ruh in der Wandelwelt schafft.
Ein grausamer Kampf, — und ein bitteres Leid, —
Verneine die Liebe, — so bist du befreit.

Walter Markgraf.

Rundschau.

Ein buddhistisches Theater in München. In verschiedenen Tageszeitungen findet sich die Notiz, dass in der bayrischen Hauptstadt ein Komplex buddhistischer Gebäude errichtet werden sollte. Die Mitteilung beginnt mit den Worten „Die Anhänger des buddhistischen Glaubens in München wollen einen grossen Zentralbau errichten, der neben einem buddhistischen Kloster auch ein Theater enthält. Bereits habe das Konsortium ein grosses Grundstück im Münchener Vorort Schwabing angekauft". — Soweit klingt die Sache recht erfreulich, und man möchte nur wünschen, dass die Dinge in Wahrheit bereits auf diesem Punkt angelangt wären. Freilich kann man sich unter einem buddhistischen Theater nur schwer etwas Vernünftiges vorstellen, da Oper und Ballet, sowie französische Sittenstücke ausgeschlossen sein dürften, und der Buddhist im Allgemeinen von dem Drama dieses Daseins genug und übergenug befriedigt ist, so wird das Repertoir dieses Theaters etwas eigenartig beschaffen sein müssen. Man hätte vielleicht höchstens an einen Vortragsraum denken können. Indessen handelt es sich garnicht um eine so ernsthafte Sache. Gleich kommt der Pferdefuss zum Vorschein. Die erwähnte Notiz fährt nämlich folgendermassen fort: „Die Theosophische Gesellschaft (Steinersche Richtung) will das Krankenhaus, Kloster und Theater für ihre Mitglieder errichten. Nach Fertigstellung dieser Zentrale wird von München aus eine grosse Propaganda in theosophischem Sinne erfolgen. Das Theater soll in jedem Jahre sechs Monate der Aufführung von Komödien der buddhistischen Theosophie (Prachtvoll) dienen. Es ist das erste Theater dieser Art, bisher wurden in München theosophische Vorstellungen unter grossem Andrang in vorübergehend gepachteten Theatern aufgeführt. Im anderen Halbjahr soll das Theater für weltliche Zwecke geöffnet sein. Mit dem Bau der Zentrale wird bereits Anfang Mai begonnen.

Also nicht Buddhisten, sondern Theosophen sind die Entrepreneure dieses vielseitigen Unternehmens — wenn's überhaupt wahr ist! Wann aber wird die Welt lernen, dass zwischen Buddhismus und dieser Art von Theosophie ein himmelweiter Abgrund klafft? Wann wird sie tiefsten Ernst und lächerlichen Humbug unterscheiden lernen? K.

Von der Religionskonferenz in Japan. Schon an anderer Stelle haben wir von der höchst interessanten Bewegung gesprochen, die gegenwärtig im Reich der aufgehenden Sonne stattfindet. Mit scharfem Blick haben die dortigen Politiker erkannt, dass die Religionsfrage, die manche modernen Geister als abgetan in die Rumpelkammer verweisen möchten, auch heute noch, wie zu aller Zeit, für das Wohl und Wehe der Völker entscheidend ist. Wir behalten uns vor, auf die äusserst bemerkenswerten Verhandlungen zurückzukommen. Heute geben wir aus einem Bericht der „Kölnischen Zeitung" einige Sätze wieder, die sich auf das Verhältnis des Christentums zum japanischen Buddhismus beziehen.

Was das Verhältnis des Christentums zum japanischen Buddhismus betrifft, so besteht bereits eine grosse Ähnlichkeit sowohl in bezug auf die Zeremonien und die Formen des Kultus wie auf die Betätigung auf dem Gebiete der innern Mission und des Erziehungswesens, wo das Christentum für den japanischen Buddhismus geradezu vorbildlich geworden ist. Gefangenenmission, religiöse Werbearbeit in den Fabriken und in den Slums, Pflege von Kranken, Speisung von Hungrigen, Behausung von Obdachlosen, Bekämpfung der Trunksucht, Waisenfürsorge, Jünglings- und Jungfrauen-Vereinswesen, Blinden- und Taubstummen-Erziehung, Frauen- und Mädchen-Schulwesen, und nicht zu vergessen die im grössten Massstabe betriebene Veröffentlichung und Verbreitung religiöser Zeitschriften, Flugschriften und Bücher, das alles hat der Buddhismus dem Christentum entlehnt, (?) dessen Organisationsformen er nun auch durch Bildung einer buddhistischen Heilsarmee nachzuahmen sucht. Unter den Tokugawa-Schoguns in sittlichen Verfall geraten, und zur Zeit der Restauration durch staatliche Enteignung auch materiell schwer geschädigt, ist der japanische Buddhismus durch Annahme der Organisationsmethoden, deren sich das Christentum für seine eigenen Zwecke erfolgreich bedient hat, heute wieder neu gekräftigt. Er fühlt sich bereits stark genug, auch auf das Gebiet der äussern Mission überzugreifen und sendet seine Sendboten nicht nur nach den dem japanischen Besitzstand einverleibten kolonialreichen Korea und Formosa, sondern auch nach den Philippinen und nach Hawai und den Pazifischen Inseln. Der Sodozweig der Zen-Sekte hat sich besonders der Missionsarbeit im Ausland angenommen

und mit Unterstützung amerikanischer Anhänger einen Tempel in Hawai aufgeführt, der mit einer von den Japanern gestifteten Goldstatue Buddhas geschmückt werden soll. Ein anderer grosser Tempel ist auf den Philippinen im Bau begriffen, dessen Kosten ganz und gar von der zum Buddhismus bekehrten einheimischen Bevölkerung getragen werden. Auch in wissenschaftlicher Hinsicht weiss sich der Buddhismus die Methoden des Christentums nutzbar zu machen; er hat in die Missionsschulen und Priesterseminare verschiedene Zweige der modernen Philosophie eingeführt, hat Schriftkundige nach Mittelasien, Tibet und Siam gesandt, um die Quellen des Buddhismus zu erforschen, und zahlreiche Studierende an die deutschen Universitäten geschickt, um Sanskrit, vergleichende Religionswissenschaft und das Christentum selbst in seiner neuesten Darstellung besser kennen zu lernen. Vielleicht dass auf diesem Wege nach und nach auch geistig eine Annäherung zwischen Christentum und japanischem Buddhismus erzielt wird, der dem Geist des neuen Testamentes weniger fremd ist als der indische oder tibetanische Buddhismus. In Japan hat der Buddhismus seinen düstern Charakter abgestreift und, dem Volkstemperament entsprechend, einen freudigern Sinn angenommen: Nirwana wird nicht mehr als bewusstlose Nicht-Existenz, sondern als Zustand bewusster Glückseligkeit aufgefasst; die Selbstsucht des in einsame Betrachtungen versunkenen Asketen wird allmählich von dem Ideal der Nächstenliebe verdrängt; die Idee eines allmächtigen, gnadenreichen Gottes tritt in den Vordergrund.

Offenbar sind dem Referenten recht erhebliche Irrtümer in die Feder geflossen. Er sieht die ganze Sache lediglich mit den Augen des Christen an, und scheint durchaus zu verkennen, dass nicht der Buddhismus, sofern er selbst in Japan seine Eigenart behaupten will, vom Christentum zu lernen hat, sondern dass die Sache umgekehrt liegt, und dass eine erspriessliche Verschmelzung oder Zusammenarbeit, wenn überhaupt, nur unter der Bedingung möglich sein wird, dass die rein buddhistischen Elemente von Neuem mehr und mehr in den Vordergrund gerückt werden. S.

Moderne Zivilisation. Aus buddhistischen Kreisen wird uns geschrieben: „Wir haben's herrlich weit gebracht! Wer den Umfang und die Tiefe der europäisch-christlichen Zivilisation ermessen will, braucht wirklich nur einmal aufs Grade-

wohl in die Flut der Tageszeitungen hineinzugreifen, und die Überschriften der einzelnen Artikel und Meldungen nebeneinander zu stellen. Da liegt vor mir die Nummer 218 des „Berliner Tageblattes" vom 30. April 1912. Leitartikel: „Vom tripolitanischen Kriegsschauplatz"! Brillantes Schützenfeuer, Maschinengewehre, Bomben aus der Luft, dreissig Tote, hundert Verwundete auf einen Knall! — Dardanellen-Sperre, Schiff in die Luft gesprengt, 150 ertrunken oder mehr! Es geht weiter: Lena-Blutbad in Russland! Frankreich: Apachenschlacht. Parlamentsberichte: in Deutschland und anderswo stürmische Szenen, will sagen Schmähung, Verleumdung, Unwahrheit, Intoleranz getrieben bis auf den höchsten Punkt! Die lokale Rubrik, Vermischtes und Gerichtssaal angefüllt mit unerhörten „Sensationen", Unglücksfällen und Missetaten! Vom Untergang der „Titanic" bis zum Automobilunglück, von dem der Polizeibericht jeder grösseren Stadt fast täglich zu melden weiss, eine einzige Kette unheilvoller Ereignisse, die sämtlich verschuldet sind durch die Hast, die Unruhe, die Genusssucht, auf die sich unsere Zivilisation mit so erhabenem Stolz beruft. Fürwahr, wir haben's herrlich weit gebracht!" M.

Organisierter Massenaustritt aus der Landeskirche. Unter dem Vorsitz des Prof. Ludwig Gurlitt hat sich ein Komitee „Konfessionslos" gebildet, das zunächst den Massenaustritt aus den Landeskirchen vornehmlich der Lehrer, Beamten und Personen in öffentlichen Stellungen betreibt. Dieser Plan wird in der Weise durchgeführt, dass ein Stamm von Vertrauensmännern, der über das ganze Reich verstreut ist, die Namen solcher Personen sammelt, die mit dem Lehrgehalt der Kirche innerlich gebrochen haben. An einem Tage, voraussichlich Herbst 1912, treten dann diese Personen gleichzeitig aus den Landeskirchen resp. der mosaischen Religionsgemeinschaft aus.

Nach wenigen Wochen öffentlicher Werbearbeit sind bereits 47 Vertrauensmänner gewonnen. Unter den Personen, die schon ausgetreten sind, befinden sich etatsmässig angestellte mittlere und höhere Beamte jeder Art, wie Oberlehrer, Hochschullehrer, Reichspostbeamte, richterliche Beamte, ferner Ärzte, Diplomingenieure, Künstler von Ruf, Inhaber grosser Industrie- und Handelsfirmen. Die etatsmässig angestellten Beamten, die den Kirchenaustritt bereits vollzogen haben, sind durch ihre vorgesetzten Behörden in keiner Weise behelligt worden

Für die geplante grössere Aktion haben sich bereits weitere Oberlehrer und Volksschulrektoren auf ihr Wort verpflichtet. Meldungen zur Vertrauensmännerschaft nimmt entgegen der Schriftführer des Komitees „Konfessionslos", Otto Lehmann-Russbüldt, Schmargendorf-Berlin.

Aus „Theosophie. 1912 Nr. 1.

Die Turfan-Altertümer. Aus dem innersten Asiens ist vor einiger Zeit durch die preussischen Turfanexpeditionen ein kostbarer Schatz von Altertümern, vor allem Monumentalgemälde, nach Berlin gebracht worden. In einem Saal des Museums für Völkerkunde, anschliessend an die Sammlung Heinrich Schliemanns, sind die bedeutsamen Neuerwerbungen ausgestellt. Zwar hat auch das britische Museum von Grabungen Aurel Steins sich Kunstdenkmähler aus Turkestan gesichert. Aber was nach Berlin kam, ist unvergleichlich reicher, und vor allem hier erst im Museum für Völkerkunde ist es der Zusammenarbeit so angezeichneter Gelehrter wie der Abteilungsdirektoren Prof. F. W. K. Müller, des Chinakenners, Prof. Grünwedel des Indienforschers, und des Dr. Albert v. Le Coq, des tatkräftigen Leiters der Turfanexpedition, gelungen, diese Denkmäler in den Zusammenhang der europäisch-asiatischen Kunstentwicklung einzuordnen. Das Ergebnis war, dass man nun hier eine der Grundlagen der ostasiatischen Kunst überhaupt kennen gelernt hat, ein wichtiges Bindeglied zwischen der Antike und der Kunst des fernsten Ostens.

Als Alexander der Grosse bis zum Oxus und Indus vordrang, da erhielten auch diese zentralasiatischen Regionen die Kunst des provinzial verfärbten Hellenismus. Wie diese Art allmählich zum Buddhismus überleitet, dafür hat man seit einiger Zeit im Berliner Völkerkundemuseum über tausend Proben, die von Dr. Leitner gesammelte, noch nicht ausgestellte Gandâharasammlung: reingriechische Elemente neben deutlichen Verfallsprodukten. Leider kann man heute an den eigentlichen Herd dieser Kunst nicht heran; in Afghanistan, dem alten Baktrien, setzt jeder Forscher unnütz sein Leben aufs Spiel. Nun aber hören wir von einem seltsamen Volke, das um 125 n. Chr. aus Turkestan ausbrach und Baktrien überflutete. Rothaarig und blauäugig wird es genannt; und jetzt, wo wir aus den Turfanaltertümern seine Sprache kennen, stösst man auf seltsame Verwandtschaften mit den germanischen und den arischen überhaupt. Unseren

guten Lachs nennen sie ebenso wie wir und das Feuer wie die Griechen „Pyr“. Und im Bilde blicken uns diese Leute, die man in der gelehrten Nottaufe Indoskythen nannte, wie richtige Deutsche an. Als man dem Kaiser eines der Turfanbilder zeigte, erkannte er eine richtige Berliner Droschkenkutscherphysiognomie wieder. Der Ahne der Fürsten, der die Berliner Gelehrten in Turkestan unterstützte und dessen Bild man hier ehrfürchtig aufhängte, hat noch immer den blonden Bart und die treuherzigen blauen Augen. Ein schlimmerer Geselle scheint jener König von Hunzat zu sein, mit dem Dr. v. Le Coq aber ganz gut auskam: dieser Himalayafürst hatte sein Vergnügen daran, alle seine 56 Verwandten nacheinander totzuschlagen, und als er deshalb vor den Engländern ausrücken musste, suchte er den Schutz des Berliner Gelehrten. Wohlbemerkt gehört dieser Ogir nicht zu der ehrsamen Nachkommenschaft der Indoskthyen. Aber zu diesen zählt jener, bisher für mongolisch angesehene Fürst, gegen den Herzog Heinrich von Liegnitz 1241 auf der Walstatt fiel, und der auf dem Grabmal des frommen Herzogs in der Breslauer Kreuzkirche unter seinen Füssen kauert.

Bei afrikanischer Hitze, die auf der Hochebene zwischen Himalaya und Tienschan brütet, hat Dr. v. Le Coq aus dem Grottentempel von Bäsäklik, aus der Nekropole und Tempelstadt von Kara Chodscha die buddhistischen Wandbilder heimgebracht. Die Typen, denen wir auf ihnen begegnen, sind natürlich nicht etwa nur Indoskythen, sondern auch persische usw.; aus dem 7. bis 9. Jahrhundert stammen die Bilder. Daneben fand man Stickereien von überraschender Schönheit, Stoffe in richtiger Batik- und Knüpfarbeit, farbenprächtige Seidenstoffe des 4. und 5. Jahrhunderts. Besonderen Wert hat die überhaupt älteste chinesische Rolle aus dem Jahre 339, mit semitischem Alphabet von rechts nach links geschrieben, in einer Schrift, die allmählich zur offiziellen Mandschuschrift geworden ist.

Ausser diesen Denkmälern des Buddhismus fanden die deutschen Gelehrten Kunstwerke eines Glaubens, die bisher nur das Berliner Museum birgt, die der Manichäer. Es ist eine sehr edle Religion, die den Menschen in die Wüste führte und ihn nur leben liess, damit er dem Leben entsage. Es gab manichäische Mönche und Nonnen, und seltsamerweise nannten sich die frommen Schwestern ebenso wie unsere Stillen im

Lande: Pönitentia, Lätitia. Wundervolle manichäische Miniaturen und Stickereien hat man gefunden, und in einem Wandbilde wohl eine Darstellung des Religionsstifters Mani selbst mit Sonne und Mond als Attributen, mit seinen Jüngern in rituellem Kostüm.

Die aufgestellten Schätze sind aber erst ein kleiner Teil dessen, was die dritte Expedition heimbrachte.

(Berliner Tageblatt, Nr. 188).

Wie in Buddhagayo, so müssen auch in Ceylon die Buddhisten um ihre Rechte kämpfen. Auf ein neues Gesetz hin geht die englische Regierung daran, alles Land, dessen bisherige Besitzer sich nicht durch einen bestimmten Rechtstitel als Eigentümer nachweisen können, als Kronland einzuziehen.

Durch dieses Gesetz ist auch der den heiligen Berg Mihintale umgebende Urwald bedroht, der bisher wie ein schützender Gürtel diesen, mit dem heiligen Bo-Baum Anuradhapura, heiligsten Fleck Ceylons wie ein schützender Gürtel umgab.

Es wäre tief schmerzlich, wenn in diese Wälder, in denen heute noch der Elephant Herr ist, die alles verwüstende Axt des Menschen eindränge: wenn die Urwald-Riesen kahlen Tee- und Gummi-Plantagen Platz machen müssten.

Wir hoffen von Herzen, dass es den Buddhisten Ceylons gelingt, diesen Kampf siegreich zu bestehen. Mögen sie ihn mit Festigkeit, aber doch mit Milde und Rücksicht führen!

Eines der schönsten, aber wenig bekannten buddhistischen Baudenkmäler ist der kleine Tempel von Mendut in der Nähe des Riesentempels Borobudus, im Innern von Java, in der Provinz Kadù.

Ein einziger mässig grosser Tempelraum, dessen Dach als spitze Pyramide sich nach oben hin schliesst. Innen ein mattes Dämmerlicht, aus dem drei Kolossal-Statuen, jede aus einem hellen, marmor-artigen Stein gehauen, hervorleuchten. Ein gewaltiger Buddha in der Mitte, auf erhabenem Sitz thronend. Zu beiden Seiten, niedriger als er, zwei Bodhisattvas; der zur linken Hand (zur rechten des Buddha) von geradezu Ehrfurcht-gebietender Erhabenheit der Gesichtszüge.

Nach wenigen Jahren lag dieser Tempel ganz in Trümmern. Jetzt ist er durch den Kommissar der holländischen Regierung,

Herrn Hauptmann von Erp, in dieser vollendeten Weise wieder hergestellt.

Die drei klassischen Positionen des Buddha:

1. Der lehrende Buddha, sitzend oder stehend. Die rechte Hand zum Lehren erhoben, die linke einladend geöffnet. „Kommt her zu mir alle, die ihr sucht und denkt".

2. Der meditierende Buddha; die Hände in einander geschlagen, die Daumen gegeneinander gelegt. Die häufigste Darstellungsform.

3. Der in Nirwana eingehende (sterbende) Buddha, auf der rechten Seite liegend. Ein auf japanischen Tempelbildern sehr beliebter Vorwurf.

Warum der europäische Käufer beim japanischen Kunsthändler oft die besten Sachen nicht sieht: Weil er keine Lust hat, die Stiefel auszuziehen und weil der Händler lieber auf den Verdienst verzichtet, als sich die mit stets reinen Matten belegte, Wohnung beschmutzen lässt.

Das gilt natürlich nur für den Japaner vom alten Schlag. Der Japaner vom neuen Schlag ist ein würdiges Glied moderner Zivilisation geworden. Sein Moral-Kodex ist einfach und leicht zu fassen. Er lautet: „Geld machen, um jeden Preis". Aber im Grunde ist jede Zivilisation modern. Denn ihr Stichwort, das „nonolet" stammt bekanntlich schon vom guten Kaiser Vespasian.

Wie ich bei meinem Aufenthalt in Ceylon gesehen habe, nehmen die Wiederherstellungs-Arbeiten am Ruwamveli-Dagoba in Anuradhapura guten Fortgang.

Der Ruwamveli-Dagoba ist der grösste und einer der ältesten Dagobas in Ceylon. Die Wiederherstellungs-Arbeiten werden aus den freiwilligen Gaben der Ceylon-Buddhisten bestritten. Noch vor etwa einem halben Dutzend Jahren glich dieses gewaltige Monument mehr einem bewachsenen Erdhügel, als einem Bauwerk.

Ein Dagoba ist ein Reliquienschrein. Sie haben in Ceylon und auf dem Festland von Indien glockenförmige Gestalt und enden oben in eine Spitze. Sie sind massiv aus Backsteinen ausgeführt und enthalten im Innern nur den kleinen Raum für die Reliquie.

Da die höchsten Dagobas bis 350 Fuss hoch sind (resp. waren), so ist der Aufwand an Baumaterial, den ein einziges derartiges Bauwerk verlangt, ein ganz ungeheurer.

In Anuradhapura gibt es noch zwei Dagobas von etwa derselben Grösse wie der Ruwamveli (der Abhayagiri- und der Jetawanarama-Dagoba). Alle haben sie den Vorzug, dass sie in einer Umgebung stehen, die einen Maßstab für ihre Grösse abgibt. Trotzdem sie also kleiner sind als die Pyramiden von Gizeh, wirken sie im ersten Moment stärker als letztere, bei welchen man jedes Maßstabes ihrer Grösse entbehrt, weil sie die unendliche Wüste zum Hintergrund haben.

P. D.

Die siamesische Nationalbibliothek. Von befreundeter Seite wird uns ein Ausschnitt aus der „Bangkok Times“ zugeschickt, der einen längeren Artikel über die siamesische Nationalbibliothek enthält und beweist, wie unter dem jungen König das Geistesleben in Siam unter erheblicher Anteilnahme deutscher Gelehrter gefördert wird.

Als die Nationalbibliothek vor etwa sechs Jahren gegründet wurde, war einer der Zwecke ihrer Errichtung, eine Nachschlagebibliothek zu errichten. Trotz der kurzen Zeit ihres Bestehens ist es den Leitern der Bibliothek gelungen, viele siamesische Manuskripte zu sammeln, die ein helles Licht auf Literatur, Geschichte und Sitten der Thai-Rasse werfen. Der ausführliche Katalog dieser Werke wird in kurzer Zeit veröffentlicht werden; er wird eine grosse Sammlung buddhistischer Schriften aufweisen, ferner eine ganze Reihe Zeitschriften wissenschaftlichen Inhalts, die durch Austausch mit anderen wissenschaftlichen Instituten gewonnen worden sind. Die Bibliothek enthält ferner die ältere gedruckte siamesische Literatur und Kopien von den wichtigen und interessanten Staatspapieren usw. hinsichtlich der Beziehungen Siams zu Grossbritannien bis zum Jahre 1867.

Dem Wunsche der siamesischen Regierung entsprechend, ist nunmehr seitens der Nationalbibliothek die Bildung einer Nachschlagebibliothek in die Hand genommen worden und der König hat dafür die notwendigen Gelder bewilligt. Hauptsächlich soll diese neue Abteilung der Bibliothek in praktischer Weise nutzbar gemacht werden für verschiedene Dienstzweige der Regierung, so namentlich für Finanzwesen, Gesetzgebung

Erziehung, Naturwissenschaft, Technik usw. Es ist selbstverständlich, dass die neue Bibliothek vorerst noch nicht mit den älteren, bestehenden Bibliotheken konkurrieren kann, aber in wenigen Jahren hofft man durch unermüdliche Arbeit die Nachschlagebibliothek Siams zu einer der besten der Welt zu machen. Auch der Errichtung von Museen für Künste und technische Anstalten hat der König sein besonderes Interesse zugewandt und damit bereits hervorragende Erfolge erzielt, die wiederum der Neugestaltung der Nachschlage-Bibliothek zu Gute kommen. Für die Gründung und den Ausbau dieser Nachschlage-Bibliothek hat die siamesische Regierung die Dienste eines deutschen Gelehrten, des Herrn Dr. Oskar Frankfurter, des Chefs der siamesischen Nationalbibliothek, gewonnen.

Auch einen Beitrag zur europäischen Zivilisation bildet die Art und Weise, in welcher heutigen Tages die Großstädte unserer „Kulturländer" wetteifern, um Schaustellungen ausländischer Völkergruppen zu veranstalten. Kein Monat vergeht, ohne dass in Berlin, Hamburg, London, Paris eine „Völkerausstellung" stattfindet, bei der es niemals ohne die widerwärtigsten Begleiterscheinungen abgeht. Die fremdfarbigen und exotischen Menschen werden wie die wilden Tiere angestaunt und behandelt, die Kultur offenbart sich im Kult einer ekelhaften, nervenkitzelnden Sensationsmache. Der neueste Trik ist eine indische Ausstellung, ausgerechnet Indien, das als Objekt niedrigster Marktschreierei und Profitsucht dienen muss! Was hierüber zu sagen ist, betont treffend ein Artikel von Bodo v. Kullen, der in Nummer 672 der „Rheinisch-westfälischen Zeitung" erschienen ist. Dort heisst es: In Freiheit dressierte Völker — man kriegt eine Gänsehaut vor solcher Geschmacklosigkeit. Aber es ist mehr noch als einfach geschmacklos. Ein schlecht verdecktes modernes Sklaventum zum ersten. Mag der Händler, pardon, Unternehmer seiner schwarzen Ware auch ein Honorar für die Preisgabe zahlen, er wird es ja wohl tun, — was will das besagen? Frühere Sklavenräuber arbeiteten mit Schnaps, dessen Wirkung die Schwarzen nicht kannten, bevor sie ihr erlagen, unsere heutigen Unterhändler in Indien, die ohne Zweifel vollkommen korrekt mit den Stämmen „akkordieren", betäuben mit Geld — ich sehe moralisch keinen Unterschied, denn diese Schwarzen oder Braunen wissen ja nicht, was sie tun, wenn sie einwilligen,

im Triumphzug des Unternehmers mitzuspielen. Das heilige Indien als Jahrmarktware neben der Dame ohne Unterleib — sind wir zu keiner Empörung mehr fähig, hat uns die unheilige Schaulust schon mit Haut und Haar im Bann? Sind wir gefühllos für die Barbarei dieser Komödie? Sind wir ohne Achtung vor uns, vor anderen Völkern, dass wir eine solche Entwürdigung eines Landes mitmachen, in dem Buddha geboren wurde?

Ich nehme dabei noch an, es gelänge wirklich, Indien, das Wunderland, darzustellen, auf dem Lehmboden Deutschlands. Aber davon kann natürlich keine Rede sein. Die Stümperei einer solchen „Völkerschau" ist eine lächerliche Groteske. Man stellt ein paar Kulissen auf, baut einen Leinwandzaun und malt indische Ansichten drauf, wie sie in Märchenbüchern stehen. In den Sand stösst man Gerüstbalken, auf denen es noch durchschimmert: Unbefugten ist der Zutritt untersagt, und wickelt sie ein in Cocosnusshaare und bindet oben einen Palmenwedel dran. In den einzelnen Baracken sitzen Leute mit gekreuzten Beinen, die nur der Hautfarbe nach noch Indier sind. Sie betteln in allen deutschen Dialekten und zeigen nationale Eigenschaften nur für ein paar Groschen und im Rahmen der ortspolizeilichen Verordnungen. Andere verkaufen Postkarten und warme Würstchen mit Kartoffelsalat, und an den Cabs fehlt nur noch der Taxameter. Alle halbe Stunde muss sich Indien auf der Bühne produzieren. Die markierten „Fürsten" sitzen auf einem Thron, den irgend eine grosse Firma geliefert hat. Die andern gehen an ihnen vorbei und grüssen respektlos mit Grinsen. Was sie dann selber zeigen, ist nichts anderes als ins Indische übersetztes Varieté von unsern Breitengraden. Die Messer des Jongleurs sind indische Ware (beim Berliner Hoflieferanten für Herrenzimmer kaufbar) statt aus Solingen, die Kletterstangen aus Bambus statt aus Eiche — mehr wird das schärfste Auge nicht von indischer Gauklerkunst entdecken, die wie man weiss, die berühmteste der Welt ist, aber natürlich lässt sich ein Gaukler der heiligen Ströme nicht dazu herbei, europäischen Groschengaffern seine Geheimnisse zu zeigen.

T.

Neue Bücher.

Zu Land nach Indien. Von Sven von Hedin. 2 Bände mit 306 Abbildungen nach photographischen Aufnahmen, Aquarellen und Zeichnungen und mit zwei Karten. Leipzig 1910. Verlag von F. A. Brockhaus. Preis M. 20.—

Es führen viele Wege nach Indien, wie auf geistigem, so auf geographischem Gebiet. Und Indien, das für so viele Menschen den Gegenstand heisser Sehnsucht bildet, hat von jeher diese Anziehungskraft auch darin bekundet, dass man bald auf diesem, bald auf jenem Wege in das Land der Sagen und Wunder, der gewaltigsten Natur und der höchsten Weisheit einzudringen versucht hat. Die edelsten Triebfedern waren es nicht immer, die auf den Weg nach Indien gedrängt haben. Das gewaltige Gebiet zwischen dem eisigen Himalaja und der sonnigen Tropeninsel Ceylon ist eins der reichsten Länder. Es hat im Lauf der Weltgeschichte an politischer Bedeutung immer mehr zugenommen. Den strategischen Weg nach Indien haben Alexander der Grosse wie Napoleon der Erste gesucht, und die Frage ist neuerdings zu einem Brennpunkt der Weltpolitik geworden. Ebenso aber haben kühne Entdeckungsreisende, ernste Forscher der Naturwissenschaft, der Philosophie, der Religion von allen Enden der Welt die Ufer der heiligen Ganga aufgesucht. Der Weg nach Indien, es klingt das Wort wie eine Parole durch die ganze Geschichte hindurch. Keine Frage, dass das Zeitalter des Verkehrs über kurz oder lang alle Möglichkeit in geographischer Beziehung erkundet und erschöpt haben wird. Wann aber werden die Völker auch geistig den Weg nach Indien gefunden haben?

Doch mit diesen Erwägungen haben wir an dieser Stelle nur wenig zu tun. Es gilt vielmehr auf das prachtvolle Werk des unermüdlichen Forschers Sven Hedin hinzuweisen, der auf einem seltenen, zum teil noch niemals betretenen Wege die Fahrt in das gelobte Land der grossen Ströme unternommen hat. Er hat die Reiseroute von Norden her durch Persien Seïstan, Belutschistan gewählt. Dieser mühevolle Weg hat sich reichlich gelohnt. Zunächst sei bemerkt, dass uns der mutige Entdeckungsreisende durch ein Land führt, das gerade im Augenblick im Vordergrund aller politischen Interessen steht. Persien, das uralte Reich, das so viele Stürme durchlebt hat, geht seinem Ende entgegen,

es wird eine Beute Russlands und Englands, der beiden Grossmächte, die sich mehr und mehr des ganzen westlichen Asiens zu bemächtigen suchen. Wie ein grosser Teil dieses Landes beschaffen ist, das lernen wir in anschaulichster Weise aus dem inhaltreichen Werk, das auch hier wieder Sven Hedins Meisterfeder geschaffen hat. Und wahrlich, eine Meisterfeder war notwendig, um diesem Gebiet eine reizvolle und interessante Seite abzugewinnen. Seine eigentliche Forschungsreise beginnt vor den Toren Teherans, aber hier setzt auch sofort die Wüste ein, und dann, schreibt Sven Hedin, ist auf dem ganzen Wege bis zur Grenze Indiens nichts als Wüste, und welche Wüste. Die Salzwüstenform, die man Kewir nennt, hat die besondere Aufmerksamkeit des Forschers auf sich gezogen. In tagelangen, lebensgefährlichen Märschen ist er durch diese Einöden hindurchgezogen. Seine Ermittelungen beanspruchen in geographischer und geologischer Beziehung gewiss das höchste Interesse. Aber auch die Psychologie kommt zu ihrem Recht. Nicht allein durch die scharfen Beobachtungen, die der Reisende an der Natur der dünngesäeten Bevölkerung und an seinen Begleitern zu machen weiss, sondern schon durch die Tatsachen, dass ein Mensch, dass eben Sven Hedin selbst vermöge seiner eisernen Willenskraft so ungeheure Anstrengungen zu überwinden vermochte. Der Wille ist das mächtigste, schöpferische, wie erlösende Prinzip.

Das Buch im Einzelnen zu empfehlen, erübrigt sich. Die reiche Ausstattung entspricht den Gewohnheiten der Verlagsfirma, die bekanntlich jede ihrer Publikationen als ein Kunstwerk in die Welt sendet. Der Inhalt aber bringt uns eine fast unübersehbare Fülle weitblickender Beobachtungen und plastischer Einzelheiten; ein grosses Gebiet Asiens erschliesst sich unsern Augen, Land, und Leute einer wunderbar fremdartigen Gegend werden klar und lebendig vorgeführt. Für alle, deren Blick über die engere Heimat hinausreicht, deren Blick sich vor allem nach Osten, nach der Heimat des Lichtes und der Erleuchtung wendet, wird auch dieses Werk Sven Hedins eine wertvolle Gabe bedeuten.

Alte asiatische Gedankenkreise. Für jeden Gebildeten. Von Dr. phil. Bönner. Berlin. 1912. Selbstverlag von Dr. Bönner. 268 Druckseiten.

Wir müssen dem Verfasser dankbar sein; er hat uns in

dieser ernsten Welt des Leidens eine vergnügte Stunde bereitet. Es ist gewiss nicht leicht, über ein so gewaltiges und schwieriges Thema, wie es sich der Herr Bönner gestellt hat, eine solche Fülle von drolligem Unsinn zusammenzuschreiben, aber diese Aufgabe ist dem Verfasser geradezu glänzend gelungen. Der Rezensent hat sich bei der Lektüre eines angeblich philosophischen Buches selten so fröhlich amüsiert, wie bei dieser „Vergleichenden und kritisierenden Betrachtung vom sinologischen Standpunkt über älteste babylonische, indologische und chinesische Geistesbestrebungen und Geistesgebilde für jeden Gebildeten“ wie es bombastisch auf dem Titelblatt heisst. Der Verfasser erzählt uns, das er als 12jähriger Knabe ein Buch über Assyrien geschenkt bekommen hat; damals also fing das Unheil an; man sieht, wie vorsichtig man in der Auswahl von Jugend-Büchern sein mus, denn durch dieses assyrische Buch ist der kleine Theodor auf den Orient hingelenkt worden. Er hat dann das Gymnasium besucht, und wie er uns wieder in der Vorrede berichtet, waren seine Examinatoren im Abiturientenexamen so unvorsichtig, ihm zu bekunden, er könne leichtere Stellen aus dem Hebräischen übersetzen. Unser Prüfungswesen bedarf wahrlich durchgreifender Reformen! Nun ist das Unglück fertig! Herr Bönner, der Sinologe schreibt dreist und gottesfürchtig dicke Bücher über sämtliche Weltweisen Babylons, Indiens, Chinas! Dabei entfallen in dem vorliegenden Fabrikat auf den Buddhismus nicht ganz drei Druckseiten, aber diese sind auch danach. Mit wuchtigen Streichen fällt das Schreiberlein über den „Siddha-Buddha“ her und vernichtet ihn endgültig. Man höre und staune! „Anstelle des Nachdenkens setzte Buddha den Glauben an seine Vorschriften“ „Siddhas Grundirrtum ist die Annahme einer substanziellen Bewegung“ „Das Karman (Tätigkeitskonglomerat, zugleich Schicksal) kann kein objektives Gespenst sein, sondern ist ein subjektives Gespenst.“ „Das Karman war Siddhas, des Erleuchteten Gott!“ Und vom chinesischen Buddhismus wird uns erzählt, dass man von Frauen und Kindern überall den Ausruf hört „Oh Amida Buddha!“ — Die Männer übten ausserdem Nächstenliebe, und das wäre das Einzige, was von Siddha Sakyamuni übrig geblieben wäre! — Genügen diese Stichproben, um den platten Blödsinn zu kennzeichen, den hier ein vollkommener Ignorant aufzutischen wagt? Schade um das schöne Papier, das für solches Geschreibsel verwandt worden ist! — Aber der Buddha lehrt, dass man mit allen

Geschöpfen Erbarmen haben soll, und solches Erbarmen ist wirklich das Einzige, was wir für diesen seltsamen „Kenner des Orients“ übrig haben können! — Felix Kuh.

Die Seele des fernen Ostens. Von Percival Lowell. Berechtigte Übersetzung von Berta Franzos. Verlag Eugen Diederichs. Jena. 1911. Preis brosch. 3.— M., geb. 4.— M.

Ein geistvolles und interessantes Buch! Interessant aber weniger dadurch, dass sein Inhalt uns überzeugt und fortreisst, als dadurch, dass er in ganz eminentem Sinne zur Kritik und zum Widerspruch anreizt. Es ist eine einzige, grosse These, die der Verfasser aufstellt und verteidigt. Die Seele des fernen Ostens, also Japans, ist unpersönlich, die Seele Europas dagegen ist erfüllt von starkem Persönlichkeitsgefühl. Folgen wir, sagt Lowell, dem Lauf der untergehenden Sonne, so wird das Persönlichkeitsgefühl fortlaufend intensiver, und es verblasst stetig, je mehr wir uns dem Sonnenaufgang nähern. Amerika, Europa, die Levante, Indien, Japan, jedes dieser Länder ist unpersönlicher als das vorhergehende. Wir (die Amerikaner) stehen an dem einen Ende der Skala, die fernen Orientalen an dem andern. Scheint bei uns das „Ich“ die Essenz der Seele, so kann man als die Seele des fernen Orientalen die Unpersönlichkeit bezeichnen. Lowell geht auch, um gleich den Kern der Sache zu berühren, einen Schritt weiter, und sagt uns, dass der Buddhismus einen Hauptteil der Schuld daran trägt, dass eben der ferne Osten die Individualität als eine flüchtige Illusion ansieht.

An diese erste Behauptung schliesst sich als zweiter Teil die Prophezeihung, dass die „unpersönlichen“ Völker zum Untergang verurteilt sind, und dass den persönlichen, also den westlichen Völkern, die Zukunft, die Herrschaft über die Erde gehört. Es wird ausgeführt, dass die menschliche Entwicklung nicht durch den Sozialismus, Kommunismus, Nihilismus zur Aufgabe der Persönlichkeit führen kann, sondern dass diejenigen Menschen und Völker die Palme erringen werden, die auf den starken Willen der Persönlichkeit ihr Werk aufbauen. Lowell spricht von einem Impuls, den wir nicht erklären können, der uns aber zur Tätigkeit der Seele antreibt. „Denn das Aufgeben seines Selbst, — des Selbstgefühls, nicht der Selbstsucht, fügt der Autor vorsichtig hinzu, — ist das wahre Vakuum, vor dem die Natur zurückschreckt.“ Und weil dem so ist, „hat uns das grosse

Evangelium Gautamas nichts zu sagen!“ Dieser Gedanke wird durch das ganze Buch hindurch verfolgt. Die Schilderung der Familie, der Sprache, der Kunst, der Religion in Japan muss dazu dienen, um uns zu überzeugen, dass der Buddhismus bei allem Tiefsinn und aller Erhabenheit als eine unpersönliche Religion die Völker zum Untergang verurteilt. Der Buddhismus ist der Herzensschrei des Pessimismus, während — o wunderlicher Einfall! — das Christentum als ein Evangelium des Optimismus gepriesen wird. Um die Ruhe Nirvanas zu finden, muss man, meint Lowell, hinter der Persönlichkeit die wahre Seele, den unteilbaren Teil der grossen, unpersönlichen Allseele erkannt haben. „Nirvana ist die Erkenntnis der ewigen Einheit der individuellen Seele mit der Seele aller Dinge“. —

Doch genug! Scheiden wir alle Irrtürmer aus, in die sich das Buch verstrickt hat, weil es den japanischen Buddhismus schlechthin mit Buddhismus im allgemeinen identifiziert, alle Irrtümer, die ihm sonst in Bezug auf religions-philosophische und psychologische Probleme unterlaufen sind, so bleibt als der entscheidende, das ganze Gebäude zum Wanken bringende Fundamentalfehler die Ansicht übrig, der Buddhismus sei die Religion der Unpersönlichkeit. Armer Buddhismus, welche Schicksale erleidest du? Die Einen sprechen dir jede ethische Bedeutung ab, weil Du durch und durch „egozentrisch“ denkst, die Anderen stigmatisieren Dich als den Verkünder einer Weltseele, vor der das Ichgefühl wie Schnee an der Sonne zerschmilzt. Ja noch geraume Zeit wird es dauern, bis sich die Menschheit, bis sich nur ein Teil derselben darüber klar wird, was der Buddha mit seiner gewaltigen Anattalehre gemeint hat, aber soviel sollte man doch von einem Mann, der ein Buch halb über Buddhismus schreibt, erwarten, dass ihm wenigstens ein leiser Schimmer der wirklichen Meinung aufgegangen ist. Es gibt keine Religion, keine Philosophie, keine Weltanschauung, die „persönlicher“ wäre, als der Buddhismus. Den Blick nach innen gerichtet, auf die Kraft, die in Euch und durch Euch wirkt, auf Eurem eigenen Karma beruhend jede Hoffnung, dem Leid zu entrinnen und zur Erlösung zu kommen, Arbeit an euch selbst, Kämpfer seid Ihr! — Und keine Religion, keine Philosophie ist weiter vom Quietismus entfernt, als die grosse, die einzige Lehre von der „Wirklichkeit“. Rechtes Handeln, rechte Lebensführung, Bekämpfung des Leidens, in welcher Gestalt es uns entgegentritt, werktätige Barmherzigkeit, sind das Merkmale quietistischer

Lebensanschauungen? Ewig und immer wird der Irrtum verkündet, als ob der Buddhismus sozusagen über Nacht aus allen Menschen Heilige, Erlöste, Mönche machen wollte. Ach nein, solche Torheit hat keinen Platz in dem Wahrheitsgebäude Buddhas. Nur wenige Menschen sind heute schon hierfür reif und berufen, die grosse Masse wird noch viele Jahrtausende hindurch an sich zu arbeiten haben, bevor sie auch nur in den Vorhof des Tempels wirklicher Erlösung gelangt. Mit solcher Betrachtung erledigen sich alle Bedenken, welche Lowell und mit ihm das grosse Heer unserer europäischen Neunmalklugen zu äussern pflegt, als wenn mit dem Einzug des Buddhismus augenblicklich alle Räder stillstehen werden, alles Handeln und Wirken zu Ende ginge. Grade umgekehrt, wie Lowell meint, liegt die Sache: die Jagd nach dem äusseren Glück lässt heute die westlichen Völker keinen Augenblick zur Empfindung ihrer Persönlichkeit kommen; erst wenn wir aus der Weisheit des Ostens die allerdings für uns sehr fremdartige Lehre gezogen haben, dass das Glück der Menschheit niemals in den äusseren, sondern nur in den inneren Gütern zu suchen ist, werden wir uns der wirklichen Bedeutung unserer Persönlichkeit bewusst werden.

Das Lowell'sche Buch fordert auf Schritt und Tritt zum Widerspruch heraus, aber diese Eigenschaft macht es nicht minder lesenswert. Ernst Lorenz.

Indische Renaissance. Ein Essay über unsere Zeit von Hugo af Zellen. 61 Seiten. Berlin-Leipzig 1911. Modernes Verlagsbureau Curt Wigand.

Ein guter Titel und ein gutes Büchlein! Eine Renaissance, eine Wiedergeburt des indischen Geistes tut wahrhaftig unserer Zeit not, und mit klarem Blick hat der Verfasser des vorliegenden Essays diese Notwendigkeit erkannt. Seine Broschüre ist ein Signal, das hoffentlich weiteste Beachtung finden wird. „Das Ziel der Menschheit ist aus dem Geiste der indischen Religionen geboren, es ist das Bestreben unserer Zeit und dieser neuen Religion ohne Urkund' und Namen, dass alle Menschen sich als Brüder fühlen, als Flammen desselben Feuers, Blüten desselben Baumes, Töne derselben Symphonie, Teile derselben Zelle, dass sie aber dies Gefühl zu erweitern suchen . . . . dass sie sind das ganze Feuer, der ganze Baum, die ganze Symphonie, die ganze Zelle . . . . dass sie eins sind mit dem Welt-All, ja,

dass sie sich bewusst werden, dass Alles „Anatta“, Nicht-Ich ist.“ In diesen Sätzen etwa gipfelt der Gedankengang des Autors, der seine Anschauungen mit guten Gründen zu stützen und sie in schwungvolle Form zu kleiden weiss.

Freilich bieten uns die wenigen Seiten des Heftes nicht mehr als einen Fingerzeig, und über die einzelnen Gedanken, die Hugo af Zellen ausstreut, wird man noch manches Wörtlein zu sprechen haben! Es mag angehen, dass Upanishaden und Buddhismus, Brahman und Nirwana immer nebeneinander und durcheinander erscheinen, obwohl ein wenig kritische Scheidung auch an dieser Stelle gewiss nicht überflüssig erscheint. Ferner glauben wir, dass die idealistische Richtung der indischen Religion nicht gründlich genug betont ist. Der Verfasser hat sein Augenmerk fast ausschlieslich auf die Tatsache gerichtet, dass die indischen Weisen die Einheitlichkeit aller Dinge, die Identität sämtlicher Wesen erkannt und betont haben. Nur beiläufig kommt der indische Idealismus zu seinem Rechte. Für die Gegenwart aber mit ihrem Materialismus und ihrer Sucht nach Äusserlichkeiten würde grade dieser Inhalt der indischen Philosophie den Ausgangspunkt einer wirklichen „Renaissance“ bilden müssen. Mit Recht wird die Intoleranz der christlichen Kirche verurteilt, mit Recht auch der Dualismus, der in den Reden Jesu zum Ausdruck kommt, kritisiert. Allein, die Gerechtigkeit hätte erfordert zu erwähnen, dass jedenfalls auch das Christentum den Vorstellungen einer allgemeinen menschlichen Gleichheit, zum mindesten „in Christo“, nicht fern steht. Die berühmten Stellen Gal. 3. 28., Kol. 3. 11., 1. Korinther 8. 11. und andere enthalten deutlich genug den Gedanken einer allumfassenden Einheit. Das Christentum, sagt der Verfasser, fordert Aktivität, nicht innere Beschaulichkeit. Wie verträgt sich mit dieser Behauptung die Tastache der christlichen Klöster, der vielfach und nachdrücklich ausgesprochenen Forderung, sich von dieser Welt abzuwenden? Gut ist die Gegenüberstellung der buddhistischen „Metta“ und der christlichen „Caritas“, obwohl uns scheint, als wenn diese beiden Begriffe innerlich doch näher verwandt sind, als Zellén annehmen will.

Im Ganzen liegt hier eine anregende und bedeutungsvolle Schrift vor, der man wohl eine tiefere Durcharbeitung oder Ausarbeitung gewünscht hätte. Eine indische Renaissance darf gradezu als die „Forderung des Tages“ bezeichnet werden; sowohl in Fragen der Weltanschauung, wie in denjenigen der

praktischen und theoretischen Moral, können wir — es muss wieder und wieder betont werden — noch unendlich viel, ja alles, sowohl aus den Upanishaden wie auch, und vornehmlich, aus der Lehre Buddhas gewinnen. Es ist aber nicht zuviel gesagt wenn man behauptet, das die von Zellen geforderte Renaissance bereits im Gange ist. Mit froher Hoffnung dürfen wir erwarten, dass uns schon die nächsten Jahrzehnte den vollen Gewinn dieser grossen, geistigen Bewegung bringen werden. F. K.

Der Gesang des Heiligen. Aus dem Sanskrit übersetzt von Professor Dr. Paul Deussen. Leipzig 1911. Verlag von F. A. Brockhaus. Preis geh. 3,00 Mark, geb. 4,00.

Bekanntlich hat der Kieler Gelehrte die Bhagavadgita bereits vor längeren Jahren in seinem Werk „Vier philosophische Texte des Mahabharatam" übersetzt. Er legt uns jetzt das berühmteste und beliebteste Heldengedicht der Indier in einer kleinen, handlichen Ausgabe vor, die mit einer kurzen, aber die Hauptmomente und den ganzen Gedankengang klarstellenden Einleitung versehen ist. Der Verlag hat in gewohnter Weise alles getan, um dem klassischen Werk eine würdige Ausstattung zu geben, der Preis ist niedrig bemessen, es ist daher anzunehmen, dass die Bhagavadgita in dieser neuen Form eine immer weitere Verbreitung, auch in Europa, finden wird.

Soll man sich über diese Tatsache freuen oder nicht? Zunächst steht fest, dass jedes Eindringen eines indischen Literaturwerkes für Europa einen hohen Gewinn bedeutet, denn die Grundzüge des indischen Geistes, die Betonung der inneren Eigenschaften des Menschen, der hohe Ernst, mit dem das Auge unablässig auf die wichtigsten Fragen gelenkt wird, die sittliche Tiefe, die scharfe, logische Denkungsart, sie sind überall, freilich in höherem oder geringerem Grade, vertreten. Der Bhagavadgita ist bekanntlich das Schicksal zuteil geworden, als erstes Sanskritwerk (schon im Jahre 1785) durch Charles Wilkins dem europäischen Publikum bekannt gegeben zu werden. Es hat eine begeisterte Aufnahme gefunden. Wilhelm v. Humboldt fand darin „das Tiefste und Erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat"; er war erfüllt „von Dank gegen das Geschick, dass es ihn habe leben lassen, um dieses Werk noch kennen zu lernen." Inzwischen ist der „Gesang des Heiligen" wiederholt übersetzt und zum Gegenstand eingehender Studien gemacht worden, in-

zwischen haben sich vor allem die unendlichen Schätze der übrigen Geisteswelt Indiens unsern staunenden Blicken erschlossen. Da konnte es nicht ausbleiben, dass wir heute der Bhagavadgita erheblich kühler gegenüberstehen, als diejenigen unserer Vorfahren, denen das Gedicht als erste Probe indischer Philosophie und Dichtkunst gegenübertrat. Kein Missverständnis! Auch jetzt noch finden wir, und finden auch wir Buddhisten in diesem Werk Abschnitte voll tiefster Wahrheit und vollendeter Schönheit. Die Bhagavadgita feiert ja auch die Erkenntnis als als einen wichtigen Heilsweg. „Mit dem Boote der Erkenntnis wirst Du über alle Sünden hinwegkommen. Wie das Feuer, sobald es entflammt ist, das Brennholz in Asche verwandelt, o Arjuna, so verwandelt das Feuer der Erkenntnis alle Handlungen zu Asche." Wunschlosigkeit, Freiheit von der Begierde, die als ewige Feindin des Erkennenden gilt, Vertiefung in sich selbst, Liebe und Erbarmen zu allen Wesen, gewiss, das sind alles Forderungen, deren innere Verwandschaft mit den Forderungen der buddhistischen Lehre nicht verkannt werden soll, aber trotz allem darf man sich doch keinen Augenblick darüber täuschen, dass die Bhagavadgita eben eine Dichtung, und zwar eine ziemlich verworrene, widerspruchsvolle Dichtung ist, und alles andere eher als ein philosophisches Werk. Pantheismus und Theismus lösen sich in buuter Folge ab, zu Gott führen die verschiedensten Wege, die Moral, die Erkenntnis, ja sogar die Gottesliebe allein. Von jener Erkenntnis selbst, die mit so schönen Worten gepriesen wird, hat das Gedicht nicht grade ein übergrosses Quantum aufzuweisen. Ein hartes Urteil hat schon Böhtlingk gefällt, indem er sagte, dass die Bhagavadgita „neben vielen schönen Gedanken auch nicht wenige Schwächen, Widersprüche, Wiederholungen, Übertreibungen und Abgeschmacktheiten enthalte. Winternitz betont in seiner indischen Literaturgeschichte ebenfalls, dass es nicht die Gedankentiefe des Gedichtes ist, dem seine allgemeine Beliebtheit zugeschrieben werden müsse, sondern ihr dichterischer Gehalt, die Gewalt der Sprache, die Pracht der Bilder, der Hauch des Stimmungsvollen, der uns aus diesen Versen entgegenweht!

Immerhin also: Als Dichtung selbstverständlich ein unvergängliches Werk der Weltliteratur, wird die Bhagavadgita nicht ohne Bedenken in jede Hand gelegt werden können, denn der Durchschnittsleser, dem ohnehin die Geisteswelt Indiens oft als

ein unentwirrbares Chaos erscheint, wird durch dieses Studium vermutlich in immer weitere Missverständnisse verstrickt werden. Und gibt es nicht indische Werke in grosser unabsehbarer Zahl, die mit dem gleichen dichterischen Zauber die Sonnenklarheit tiefster Welterkenntnis zu verbinden wussten? —

Felix Kuh.

Laotze. Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn des Lebens. (Jena 1911, bei Eugen Diederichs. 118 S. Pr. br. 3.— Mk., geb. 4.— Mk.)

Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Tschung Hii Dschen Ging, Die Lehre der Philosophen Liä Yii Kon und Yang Dschu (174 S. Pr. br. 4.— Mk., geb. 5.—), beides aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm.

Schon wurde im Dezemberheft nachdrücklich auf den ersten, dem Kung Fu Tse gewidmeten Band der Diederich'schen China-Serie aufmerksam gemacht. In rascher Folge hat der Verlag bereits zwei weitere Bände herausgebracht, die das so prächtig begonnene Werk in gleicher Höhe weiterführen. Diesmal kommt der andere grosse Zwillingsstrom der chinesischen Weltanschauung, der Taoismus, in seinem Urquell und in seinem späteren Verlauf zu Gehör. Die tiefe, mystische Weisheit des Tao Te King wird immer dasjenige chinesische Werk bleiben, das unserm Empfinden am nächsten steht. Es hat auch bisher die weiteste Verbreitung von all diesen uns leider noch so fern liegenden Gedankenreihen gefunden, aber die bisherigen Übersetzungen waren teils trocken gelehrt, teils dilettantische Populärware. Hier ist die richtige Mitte getroffen; der Übersetzer versucht nicht, wie im ersten Band, einen philologischen und einen modern-deutschen Text einander parallel zu stellen, sondern lässt den alten Weisen in freien, spruchartigen Rhythmen lehren. Da wir gerade vom Übersetzen reden, möchte ich mir einen leisen Zweifel erlauben, ob es gut war, das Wort „Tao“ mit Sinn zu übertragen. Es ist im Chinesischen so vieldeutig konkret und abstrakt, es kann ebenso gut den Lógos, wie den Weg usw. bezeichnen (vergl. S. XV), dass man besser getan hätte, ihm mit einer Erläuterung die seltsam klingende, chinesische Form zu lassen. Aber dies nebenher. Es bleibt ein gar zu grosses Ding, dass nun endlich das weitere Publikum bei uns mit dieser

grossen Abgeklärtheit in nähere Berührung kommt. Verkörpert Kungfutse das typische Chinesenideal, so ist Laotse sein absoluter Gegensatz, und doch von jener Sphäre untrennbar; der Sinn des Lebens liegt bei ihm jenseits aller Wirklichkeit, es ist ein Erkennen in Gott. —

Laotse ist nicht der Gründer dessen, was man Taoismus nennt. Dieser ist ein Konglomerat indischer Lehren mit uralten chinesischen Volksvorstellungen, zum Teil animistischer Art. Nur der Begriff des Tao ist bei den Philosophen in seinen Konsequenzen variiert. Seine Schüler haben das weiter ausgebildet, ohne dass man deshalb an eine Art Kirchensekte gegenüber dem Konfuzianismus zu denken hat. So ist das Werk Liä Dsi's im Grunde eine monistische Entwicklungslehre, während bei Yang Dschu der Pessimismus zu Worte kommt. Beide Weisen vertreten Gegensätze innerhalb einer Richtung. Der Buddhismus hat auf Liä Dsi kaum Einfluss gehabt, er geht entschieden auf noch ältere Quellen zurück, ein Ursein tritt in die Endlichkeit der Bedingtheit und der Gegensätze und die Erkenntnistheorie des Weisen nähert sie zuweilen Kantischen Prinzipien; Yang Dschu dagegen richtet den Blick auf die Eitelkeit des diesseitigen Lebens und erinnert weit mehr an Salomo als an Schopenhauer. Die jenseitige Welt ist für ihn interesselos oder nicht vorhanden. —

Eine Fülle tiefster Gedanken quellen aus diesen beiden Büchern in unser heut metaphysisch so verdorrtes Abendland hinüber gleich einem fruchtbaren Regen. So werden auch unsere Leser in diesen prächtigen Bänden ihr Teil zu finden wissen.

Berlin. Dr. Thassilo von Scheffer.

„The Singularity of Buddhism" by J. Wettha Sinha, Colombo 1910. 154 Seiten.

Der Genuss des Buches wird etwas beeinträchtigt durch die Form, indem das Ganze sozusagen ein einziger, aus 221 Paragraphen bestehender Satz ist. Doch wird der Leser hier manches finden, was die bekannten Lehrbücher nicht geben, vor allem viele technische Ausdrücke, die nicht in den Suttas, sondern nur im Abhidhamma vorkommen. Das Ganze beweist eingehende und liebevolle Beschäftigung mit der Lehre.

Die den Schluss des Buches bildenden „Notes“ (von F. L. Woodword, M. A.) sind interessant, aber für den Wahrheit-Sucher mit grosser Vorsicht zu geniessen, da sie, wie es leider so oft in unserer buddhistischen Literatur der Fall ist, viel mehr den Geist des Vedanta als den des Buddha und seiner klaren Lehre atmen. P. D.

Deutsche Pāli-Gesellschaft.

Bibliothek-Ordnung.

§ 1. Die Bücherei soll die gesamte Buddhologische sowie verwandte Literatur umfassen.

§ 2. Jedes ordentliche Mitglied der D. P.-G. sowie ihrer Landes- u. Ortsgruppen hat das Recht der unentgeltlichen Benutzung. Porto zu Lasten der Leser.

§ 3. Der herrschenden Zensur wegen ist ein Verleihen der Bücher nach Russland nur ausnahmsweise angängig.

§ 4. Die Bücher sind spätestens nach 4 Wochen unbeschädigt und gut verpackt zurückzusenden.

§ 5. Für Verluste und Beschädigungen, soweit sie nicht auf natürliche Abnützung zurückzuführen sind, haftet der Leser.

6. Die Herausgabe eines Katalogs ist in Aussicht genommen, bis zu seiner Fertigstellung werden Neuanschaffung stets in der Buddhistischen Welt bekannt gegeben werden.

§ 7. Die Bibliothek betreffende Mitteilungen sind an den Bibliotheker zu richten. Der Bibliothekar.

Geschenkweise Überlassung von Büchern und Geldsendungen für die Bücherei werden an die Adresse des Bibliothekars dankend entgegengenommen.

Inhalt der Bibliothek am 1. Juni 1912.

1. Rhys Davids, Der Buddhismus. 2. Arnold, Edwin, Die Leuchte Asiens. 3. Neumann, Dr. Karl Eugen, Der Wahrheitspfad. 4. Subhadra Bhikshu, Buddhistischer Katechismus. 5. Nyāṇatiloka, Bhikkhu, Das Wort des Buddha. 6. Schultze, Th., Buddhas

Leben und Wirken. 7. Dahlke, Paul, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus, 1. Teil. 8. Dahlke, Paul, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus. II. Teil. 9. Dahlke, Paul, Buddhistische Erzählungen. 10. Pischel, R., Leben und Lehre des Buddha. 11. Olcot-Seidenstücker, Buddhistischer Katechismus. 12. Dahlke, Paul, Das Buch vom Genie. 13. Oldenberg, H., Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 14. Schrader, Dr. Otto, Die Fragen des Königs Menandros. 15. Neuman, Karl Eugen, Dr., Buddhistische Anthologie. 16. Kappstein, Theodor, Buddha und Christus. 17. Sumano, Mönch in Ceylon, Pabbajjā, der Gang in die Heimatlosigkeit. 18. Seidenstücker, Karl, Der Buddhist, I. Jahrgang. 19. Seidenstücker, Karl, Buddhistische Warte, I. Jahrgang. 20. M'c. Kechnie, Buddhismus als Wissenschaft. 21. Carus, Nirwana. 22. Tilbe, Dhamma. 23. Pfungst, ein deutscher Buddhist. 24. Hackmann, der Ursprung des Buddhismus. 25. Hackmann, Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. 26. Hackmann, Der Buddhismus in China, Korea und Japan. 27. Kuroda, Māhāyana. 28. Khamo no Chomei, eine kleine Hütte. 29. Nyāṇatiloka, Puggala Paññatti. 30. Hardy, Buddhismus. 31. Schultze, Die Religion der Zukunft. 32. K. E. Neumann, Suttanipāto. 33. Nyāṇatiloka, Anguttara-Nikāyo Bd. 1, Einer-Buch. 34. Neumann, Dighā-Nikāyo. 35. Carus, Das Evangelium Buddhas. 36. Dutoit, das Leben des Buddha. 37. Barell, Ceylon 1909. 38. Oldenberg, Aus dem alten Indien. 39. Baehler, Der Buddhismus. 40. Die Buddh. Welt, 3. Jahrgang. 41. Vāseṭṭho, Der Buddhismus als Reformgedanke für unsere Zeit. 42. Deussen, Die Geheimlehre des Veda. 43. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 44. Kant, Kritik der Urteilskraft. 45. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Bd. 46. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd. 47. Neumann, Dr. K. E., Majjhima-Nikāyo, Bd. 1. 48. Seidenstücker, Khuddaka-Pātho. 49. Carus, The Gospel of Buddha. 50. Carus, Karma, a story of buddhist ethics. 51. Carus, Karma (deutsch). 52. Ananda Metteya, Buddhism., an ill. Review 1903/4 Vol. 1 No. 2, 3, 4. 53. Ananda Metteya, Buddhism., 1905/8 Vol. 2 No. 1 und 2. 54. Deussen, die Elemente der Metaphysik. 55. Max Müller, Sience of thought. 56. Kern, The saddharma Pundārika. 57. Müller, sience of language. 58. Carus, Our need of philosophy. 59. Die Bibel, altes und neues Testament. 60. Weisslowitz, Prinz u. Derwisch. 61. Kallenberg, Indien, Tibet und Burma. 62. Seidenstücker,

buddhistische Evangelien. 63. Locke, John, Über den menschlichen Verstand, Bd. 1. 64. Locke, John, Über den menschlichen Verstand, Bd. II. 65. Seidenstücker, Das System des Buddhismus. 66. Baehler, Reïnkarnatie en Karma (holländisch). 67. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. 68. The buddhist Review, Vol. II 1910. 69. Nyāṇatiloka: Anguttera-Nikāyo, das Zweier-Buch. 70. Nyāṇatiloka, Kleine systematische Pāli-Grammatik. 71. de L'influence du Bouddhisme. 72. Lenard, Jenö, Dhammo (ungarisch). 73. Simon, Das Wiedererwachen des Buddhismus. 74. Plange, Christus ein Inder. 75. Haas, Amida Buddha unsere Zuflucht. 76. Gjellerup, Die buddhistische Erlösungslehre und die Geschichte der Philosophie. 77. Buultjens, Warum ich Buddhist wurde. 78. Neumann, Majjhimanikayo, Bd. 2. 79. Neumann, Majjhimanikayo, Bd. 3. 80. Madach, die Tragödie des Menschen. 81. Heckel, Die Idee der Wiedergeburt. 82. Seidenstücker, Karma. 83. Kipling, Kim. 84. Bonhoff, Jesus. 85. Die buddhistische Welt, 4. Jahrgang. 86. Koeppen, Religion des Buddha Bd. 1. 87. Koeppen, Religion des Buddha Bd. 2. 88. Walleser, die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. 89. Walleser, Die mittlere Lehre. 90. Warneck, Die Religion der Batak. 91. Deussen, Jakob Böhme. 92. Deussen, Philosophie der Griechen. 93. Seneca, Vom glückseligen Leben. 94. Wille und Liebe in der Lehre Buddhas. 95. Tilbe, Sangha. 96. Wundt, Zur Psychologie und Ethik. 97. Sīlacāra, Tatkraft. 98. Nyāṇatiloka, Die 4 heiligen Wahrheiten. 99. Ananda Metteyya, Die 3 Merkmale. 100. Ananda Metteyya, Die Religion von Burma. 101. Bohn, Buddhismus, die Religion der Erlösung. 102. Neumann, die letzten Tage Gotamo Buddhos. 103. Kungfutse, Gespräche. 104. Tschuang Tse, Reden und Gleichnisse. 105. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet. 106. Saito, Geschichte Japans. 107. Böhme, Morgenröte. 108. Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt (wird nicht verliehen). 109. Pater Roussel, Le Bouddhisme primitif. 110. Boehler, Het Boeddhisme in Europa. 111. Lefman, Lalita Vistara, Erzählung von dem Leben und der Lehre des Cakya Simha, Lf. 1. 112. Pater Dahlmann, Buddha. 113. Dahlmann, Nirvana. 114. Fick, die Soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. 115. Deussen, der kategorische Imperativ. 116. Steinen, der Svastika. 117. Neumann, Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos.

Die Bibliotheksverwaltung.

Die diesjährige Generalversammlung der D. P.-G. findet statt am **Sonntag, den 18. Aug. 1912,** nachmittags 3 Uhr in der Sommervilla „Sāranam Viharo“ unseres Mitgliedes Dr. Wolfgang Bohn in Dölau-Haide bei Halle a. S. statt. Mitglieder und Freunde sind dazu bestens eingeladen.

Nach Erledigung der G.-V. der D. P.-G. findet daran anschliessend die erste Generalversammlung des in Halle gegründeten: **„Bund für buddhistisches Leben“** statt.

I. A. der „Deutschen Pāli-Gesellschaft“

der Vorsitzende: **Walter Markgraf,** Breslau.

der Geschäftsführer: **Carl Scheider,** Berlin.

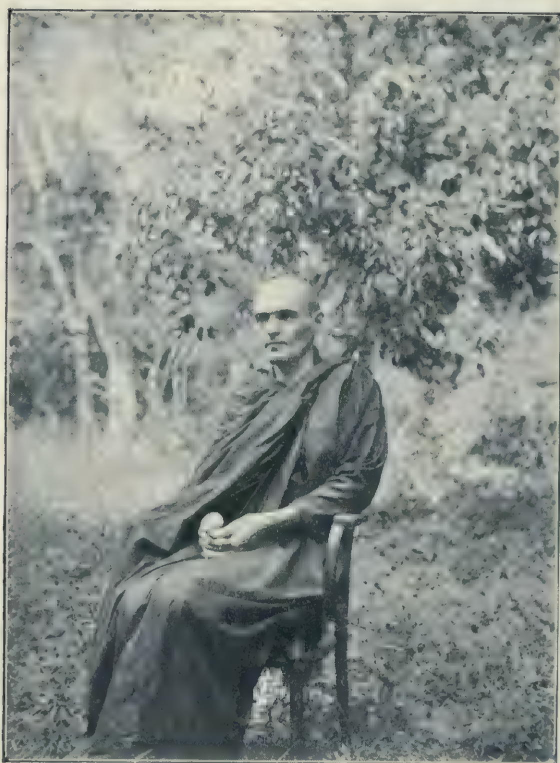
I. A. des „Bund für buddhistisches Leben“

der Vorsitzende: **Dr. Wolfgang Bohn,** Halle a. S.

Berichtigung.

Das anf Seite 33 dieser Nummer in dem Aufsatz „Staat und Religion“ gebrachte Zitat: „Tantum religio potuit suadere malorum“ stammt von dem römischen Dichter Lucrez, nicht, wie irrtümlich gesetzt, von Lucian.

Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.



Rev. Bhikkhu Sīlācāra, Rangoon.



Verschliess Dein Herz dem Sündentrieb,
Dass es dich später nicht gereut,
Wer lässig nur das Gute tut,
Zeigt, dass er sich am Bösen freut.

Dhammapadam IX.

Alte und moderne Kritik des Buddhismus.

Manuskript, vorgelesen vor der buddhistischen Gesellschaft im Rangoon College, durch Bhikkhu Ananda Metteyya, am 16. September 1911.



as Leben des Buddha in Indien, und folglich die Entstehung des grossen Systems der Ethik, der Philosophie und der metaphysischen Gesetze, welche wir jetzt Buddhismus nennen, fiel in die Zeit jener philosophischen geistigen und religiösen Entwicklung der indo-arischen Rasse, welche so fruchtbringend und in mancher Beziehung so weit vorgeschritten war, dass, seit dem Ereignis der ersten öffentlichen Verkündigung des Dhamma, die neuen Lehren die scharfsinnigsten Diskussionen und Kritiken ihres Inhaltes und aller ihrer Konsequenzen hervorriefen. Da diese Weltanschauung, wie gesagt, als Höhepunkt und Frucht einer langen Zeit geistiger, moralischer und erfahrungsmässiger Entwicklung auftrat, und zwar

unter einem Volke, in dessen Leben diese tiefen Probleme unseres geistigen Lebens stets ihren Platz vor allen übrigen einer materiellen Zivilisation behauptet hatten, war es sehr natürlich, dass diese so neue und tiefe Lebenslehre, welche in ihren Leitsätzen von der Wesenlosigkeit und von der Kausalität eine der herrschenden animistischen Idee entgegengesetzte Erklärung bot, solche Kritik hervorzurufen musste und den schärfsten Untersuchungen unterworfen wurde, was unsere geschichtliche Tradition — sogar selbst unsere heiligen Schriften — auf jeder Seite bestätigen. Zurückgeblieben — mit modernem Massstab gemessen, — was materielle Entwicklung anbelangt, waren die arischen Indier zur Zeit Buddhas gleichwohl mindestens in philosophischen Fragen so weit fortgeschritten, als es die modernen arischen Völker Europas sind: während sie in den weiten Horizonten der Metaphysik, der „Lokuttara“-Erfahrung, in den höheren Zuständen des religiösen Lebens, der sogenannten „spirituellen“ Übung und Vollendung, das weit übertroffen hatten, was die moderne Welt erreichen und zeigen kann.

Durch ganz Indien wanderten in jener grossen weit verbreiteten geistig-philosophischen Begabung, wie unsere Schriften uns zeigen und so manche Übereinstimmung in nicht-buddhistischen Quellen beweist, an die hundert Männer und auch nicht wenige Frauen; jeder mit seiner eignen grossen geistigen Offenbarung, jeder mit seiner mehr oder minder überzeugenden Erklärung von der Natur des Lebens, dessen Sinn, der Erhellung seiner zahlreichen Geheimnisse; jeder irgend ein neues Evangelium predigend, irgend eine neue Lesart des gewaltigen Rätsels des Daseins; jeder gefolgt von seinen unmittelbaren Jüngern: von jenen, welche die Welt verlassen hatten, um ihm nachzufolgen in dem, was sie

als Wahrheit aus den religiösen Lehren ihres Führers erfasst hatten. Oft treffen wir in unsern Schriften auf sie, auf jene feingeistigen Wahrheitssucher — finden sie in scharfsinniger Auseinandersetzung mit unserem Meister, bald hochmütig-unüberzeugbar, bald, trotz seiner mächtigen Führung, manchem tiefen Irrtum anhängend, den sie nicht abschütteln konnten; doch noch öfter die volle Einsicht erreichend, zu welcher er sie hinzuleiten suchte; Schritt für Schritt seiner Erklärung folgend, oft vermittels der echt logischen Darlegung und Entwicklung ihrer eigenen Ansichten und Lehren — bis sie endlich durch die Berührung mit seiner durchdringenden und doch so freundlichen Art von Analyse ihre eigenen kleinen Systeme aufgeben -- und ihm zu Füssen sinken, seine Überlegenheit über Indiens bedeutendste Lehre anerkennen, und nichts mehr verlangen als demütig dem Licht aller drei Welten nachzufolgen in Denken und Leben. „Wunderbar ist dies, und übertrifft alle anderen Wunder, o Herr!“ hören wir sie aus alten Zeiten zu uns herüberrufen. „Gleich wie man das Umgestürzte wieder aufrichtet, das Verhüllte enthüllt, einem verirrten Wanderer den Weg weist, oder wie man eine Lampe trägt in dunkler Nacht, um alle Dinge den Augen klar zu machen; so, gerade so hat der Erhabene glorreich die Wahrheit enthüllt in ihrem Beginn, ihrem Fortschreiten und ihrem Gewinn! Ich nehme meine Zuflucht zu dem Erhabenen, zu seiner Lehre, zu seiner Mönchsgemeinde: möge der Erhabene mich von heute an als seinen Jünger annehmen, und ich will mein Leben hinbringen als sein Schüler, der seine Zufluchtsstätte in ihm gefunden hat!“ —

So wuchs während der ersten Zeit die kleine Schar der Gefährten des Königs der Wahrheit; von

fünf auf siebenzig, von da an auf Hunderte, Tausende, sie wanderten in Gruppen durch ganz Indien, ausgenommen in der Regenzeit, und breiteten die Lehre aus, welche sie vom Meister empfangen hatten. Bis Indiens höchste, heiligste Lehrer eingegangen waren, den nachterhellenden Sternen gleich, die vor der Gewalt der Sonne verdämmern, in den Glanz jener überirdischen, unermesslichen Morgendämmerung, ihren schwächeren Schimmer hinzuzufügen dem Tagesglanz ihres Meisters, und doch so gering im Vergleich neben diesem Hohen, dass keiner seinen einzelnen Ruhm unterscheiden konnte in diesen Gedankenhöhen.

Aber dennoch, trotz ihrer stets wachsenden Zahl, trotz ihres fortschreitenden Einflusses auf die indische Laienwelt, bildeten die Buddha-Jünger doch nur eine Fraktion unter all den wimmelnden Scharen aus Indiens grösster Zeit. Bis jetzt überwogen an allen Orten Hunderte von verschiedenen Religionen, Philosophien und Weltanschauungen: meistens sich stützend auf die Autorität der uralten Veden, gleich diesen gehalten durch den ganzen Einfluss der Priesterkaste. So geschah es, dass der Buddhismus, von seinen Anfängen an in der Diskussion erzogen, manchen mächtigen Konvertiten des Meisters Kunst in diesen öffentlichen Kontroversen verdankte, welche damals die Freude der Intellektuellen Indiens waren; und so schätzte der Buddhismus seit seinen ältesten Zeiten die freie Diskussion, die eingehendste Eröterung aller anschliessenden Doktrinen, wie wir ersehen aus den „Fragen des Königs Milinda“, und den chinesischen Werken; durch Pilger und aus mancher andern Quelle erfahren wir, dass freie, ja sogar öffentliche Diskussionen stets von den Führern des Buddhismus als eines der mächtigsten Mittel zur Ausbreitung der Lehre geschätzt wurden. Da gab es

keine Mysterien, in welche man nicht dringen konnte, da wurde kein Glaube verlangt, den der Menschengeist nicht annehmen konnte: alles war in diesen Tagen des freiesten Gedankens und der offensten Aussprache aufrichtig, redlich und ohne Kunstgriffe: Kritik wurde nicht als Gottlosigkeit bezeichnet, sondern im Gegenteil ermutigt: und zwar als eine der wichtigsten Methoden, durch welche man das Königreich der Wahrheit ausbreiten könne.

In einer in intellektueller Beziehung so fruchtbaren Ära, unter einer Gesellschaft, die so zahlreich war, wie die echten Mönche des buddhistischen Ordens, (von den Laien-Anhängern ganz zu schweigen!) geschah es ganz natürlich, dass gerade während der Lebenszeit des Meisters verschiedene entgegengesetzte Ansichten unter seinen Gefährten auftauchten; bald über beigefügte Meinungen, bald über genaue Abstufungen der gegebenen Interpretation, bald über diese, bald über jene seiner Aussprüche über die verschiedenartigsten Lehrsätze, aus denen die am meisten philosophische Seite seines Systems zusammengesetzt ist. So geschah es, dass er selbst, als sich das Ende seiner Lebensaufgabe näherte, einige dieser Gegenstände zur Diskussion stellte, und ein für allemal festsetzte, welche seine eigenen Antworten wären, die er auf gewisse wichtige Fragen gegeben hätte; und welche mehr oder minder bedeutenden Unrichtigkeiten begonnen hätten, sich in der Gemeinde seiner Jünger oder allgemein im weiten Indien zu entwickeln. So war der Kern des Katha-Vatthu gebildet, eines Buches der Streitfragen — und als ungefähr zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Meisters die Zahl der verschieden interpretierten Sätze sich bedeutend vermehrt hatte, wurden diese neu erörterten Punkte zu der älteren Gruppe in demselben „Buche

der Streitfragen“ hinzugefügt durch Moggaliputta-Tissa auf dem dritten Konzil; und das ganze Werk, wie wir es jetzt in Pāli besitzen, wurde dem Abhidhamma-Pitaka hinzugefügt, und so auf diesem Konzil aufgenommen in die heiligen kanonischen Bücher.

Dieses Werk von unschätzbarem Werte, das Katha-Vatthu, kann deshalb angesehen werden als die Verkörperung jedes höheren Kritizismus in unserer Religion, wie er während dieser zwei ersten sehr tätigen Jahrhunderte ihrer Ausbreitung im Osten formuliert wurde. Ganz zugänglich ist es daher nur demjenigen Schüler, der schon tiefer in die Pāli-Studien eingedrungen ist, doch hoffen wir, dass es in Kürze in englischem Wortkleid erscheinen wird. Die Übersetzung wurde von Ihrem frommen Landsmann, Maung Shwe Zan Aung, dem Übersetzer des „Kompendiums der Philosophie“, des Abhidhammattha-Sangaha, im Zusammenwirken mit Mrs. Rhys Davids, unternommen; und wenn das Buch erscheinen wird, werden Sie selbst sehen, wie nahezu gleichartig in gewisser fundamentaler Hinsicht die geistige Entwicklung des alten Indiens und der modernen westlichen Arier ist: Sie werden finden, wie damals, über 2000 Jahre früher, beinahe dieselben Gruppen von kritischen Einwänden unter den intellektuellen Klassen in Indien im Umlaufe waren, wie sie jetzt in diesem 25. Jahrhunderte der buddhistischen Zeitrechnung, gegen diese Lehre eingewendet werden von jenen, die sich selbst als ihre Opponenten bezeichnen. Freilich hat die Zeit den Zusammenhang einiger von ihnen verändert; gewisse Punkte, die damals am meisten kritisiert worden waren, sind jetzt zu allgemein angenommenen Anschauungen hinsichtlich ihrer Grundbegriffe geworden, andere, welche damals allgemein und von jedermann als

Tatsachen angenommen wurden, haben sich jetzt in bevorzugte Angriffspunkte der Kritik verwandelt, aber im Grunde genommen finden wir keine sehr grossen Unterschiede, wenn man einmal zugibt, was auf Rechnung der verschiedenen Zeitalter und Denkmethoden zu setzen ist, zwischen der alten und modernen Anschauung derer, welche unsere buddhistische Lehre kritisieren. Sei es nun, dass durch die unaufhörlichen Umdrehungen des Rades des Lebens diejenigen, welche zuerst unsere Lehre angriffen, in dieser neueren Zeit wieder ins Dasein getreten sind, um wieder ihre alten Gedankenwege zu beschreiten — oder sei es nur die Ähnlichkeit zwischen der Alt-Indischen und der Modernen-Europäischen Geistesentwicklung: wir können es nicht wissen — gewiss ist, dass mit verschwindenden Ausnahmen jede Kritik, welche jetzt gegen unseren Dhammo gerichtet wird, nur das Echo dieser alten Kontroversen ist. Schwierigkeiten werden vorgewiesen und als unüberwindlich hingestellt mit Argumenten, welche vor mehr als 25 Jahrhunderten im Schwunge waren und die damals schon beantwortet wurden; und soweit sich auch die buddhistischen Grundlehren verbreitet haben, gibt es auch nicht einen unter den neu erscheinenden Einwürfen gegen sie, welcher nicht schon ein Gemeinplatz der geistigen Begriffe im alten Indien gewesen wäre; und auch nicht einer von jenen findet sich, der nicht im Kaha-Vatthu oder in den „Fragen des Milinda" seine einfache, natürliche unwiderlegliche Erwiderung gefunden hätte.

Ich habe durch diese kurze Übersicht über die Umstände, welche in dieser Beziehung den Buddhismus umgaben, diesen Punkt ausdrücklich betont, und mit Nachdruck hingewiesen auf die fundamentale Gleich-

heit zwischen dem alten und dem modernen Kritizismus in Bezug auf unseren Dhammo, weil ich Ihnen recht klar zeigen möchte, dass all diese Menge von Einwänden gegen die Lehre unseres Meisters, welche wir einst und jetzt vernehmen, in keinem Stücke neue Gegenstände sind, die, wie man vielleicht erwarten möchte, aus einem Konflikt zwischen alter Weltanschauung und modernem wissenschaftlichem Forschen und Erkennen hervorgehen könnten. Wenn sie auch vielleicht in eine neue Terminologie gekleidetet sind, sind sie im Grunde genommen doch nur Wiederherstellungen eingebildeter Schwierigkeiten, wie sie aufgestellt und zugleich ein für allemal zur Lösung gebracht wurden in den ältesten Zeiten buddhistischen Denkens: es wird sehr gut sein, wenn Sie sich diese Tatsache vor Augen halten, weil es nicht selten hier in Burma vorgekommen ist, dass von einigen Widersachern, welche einen unehrlichen Vorteil der modernen Wissenschaft über burmesische Unwissenheit benützen, unsere Lehre als gänzlich unwissenschaftlich hingestellt wurde; und dass sie Ihnen, oft sogar in den Schulen, welche Sie besuchen, als völlig überholt geschildert wurde, sei es in dieser oder jener Richtung, durch die grosse Entwicklung und das wundervolle Wissen, welches die Naturwissenschaften während des vergangenen Jahrhunderts so gründlich und vollkommen errungen hätten. Kein Angriff, keine Einwendung könnte falscher sein, oder unehrlicher, als diese; denn wenn solche Kritik je ernstlich Erfolge gehabt hätte, so wäre es nur dadurch, dass die Kritiker sich auf die Unwissenheit der Burmesen in wissenschaftlichen Dingen einfach verlassen hätten; oder auch, was fast eher so schlimm ist, dass diejenigen, welche derartiges äussern, sich in absoluter Unkenntnis befinden, entweder über die Wissen-

schaft, oder über die Geschichte der Vergangenheit inbetreff der Kämpfe zwischen Wissenschaft und Religion in Europa, oder über die wahren Quellen des Buddhismus selbst. Dies ist tatsächlich im allgemeinen der Fall, wenigstens so weit unser Wissen reicht; die Vertreter der verschiedenen westlichen Glaubensbekenntnisse in Burma sind ganz natürlicherweise genau so unwissend in irgend einer einzelnen Wissenschaft, wie wir alle sie kennen, und wie wir sie auch daheim in England vorfinden. Es ist gewiss, dass nur die seltensten Köpfe irgend einen Zweig der modernen Wissenschaft aus Büchern erlernen können: um autoritativ über solch einen Gegenstand zu reden, um zu erkennen, was in Übereinstimmung ist oder nicht mit den Anschauungen und Entdeckungen irgend einer Wissenschaft, ist es erforderlich, dass der Sprecher selbst ein Glied eines der wissenschaftlichen Berufe sei — und das vermittelst einer lebenslangen Übung, nicht nur durch ein blosses Bücherstudium, sondern durch experimentelle Arbeit in Laboratorium und Werkstätte; und solch eine Übung haben selbstverständlich die Diener der Religion niemals gehabt.

Tatsache ist, dass, was diesen Angriff des „unwissenschaftlich-seins“ anbelangt, insofern es sich um redliche Kritik handelt, unser Buddhismus die einzige existierende Weltreligion ist, welche in fundamentaler Übereinstimmung mit den grossen Gesetzen sich befindet, welchen die Naturvorgänge unterliegen, und welche von den modernen Wissenschaften entdeckt worden sind. Und dies bringt uns zugleich auf die sehr aufklärenden Kapitel des alten „Buches der untersuchten Streitfragen“ des Katha-Vatthu des Abhidhamma, dessen wir schon Erwähnung taten. Dort finden wir zuerst und vor allem unter den aufgeworfenen

und beantworteten Fragen — wie es auch ihrer Wichtigkeit unter den buddhistischen Lehren entspricht — ein ganzes Heer von irrtümlichen Ansichten über die Anatta-Doktrin, der Zentrallehre des Buddhismus, dass es kein Atma, Selbst oder Seele gibt: dass keine Persönlichkeit existiert hinter den anscheinenden Individualitäten, keine Wesenheit, sei es nun geistig oder anders, hinter den Naturphänomenen; kein grosses Selbst, keinen Geist oder Gott, der dies Universum schuf, und durch dessen andauerndes Wirken dasselbe fortgeführt wird. Es gibt kein reales Wesen, keine einzelne, individuelle Lebenseinheit, gross oder klein, abgesondert von allem übrigen; denn, wie Buddhaghosa es richtig ausgedrückt hat: „das Leben eines einzelnen Wesens ist die Zeit der Dauer eines einzelnen Gedankens.“ Kein reales Selbst existiert: dessen muss man eingedenk sein; sondern nur eine scheinbare Individualität, ein ewigwechselnder Ausdruck der grossen Kausalreihe, die sich in diesem ungetrennten Ozean des Daseins abwickelt, und welche wir Buddhisten das Karma, die Tat, das Sein, die Ursache einer kleinen Lebenswelle nennen.

Es ist, wie wir alle sehr wohl wissen, gerade diese Lehre vom Nicht-Selbst, zusammen mit ihrem unvermeidlichen Korrellarium, der Lehre von der Kausalität, dem Karma, welche den charakteristischen Zug des Buddhismus ausmacht, und welche in Gegensatz steht zu allen andern grossen Religionen, sowohl des alten Indiens, als des modernen Europas. In der Entwicklung des menschlichen Geistes kam zuerst jene Idee, welche wir jetzt als Animismus bezeichnen: die Vorstellung, dass alle Erscheinungen die sichtbar gewordene Tätigkeit irgend eines Wesens, einer Person, seien. Dem durchschnittlichen indischen Landmann zur Zeit

des Buddha schien alles so, was vorfiel: der hereinbrechende Regenschauer, das Neigen der Bäume im Winde, die Wege der Sonne, des Mondes und der Sterne am Himmelsgewölbe — das alles stellte er sich als das direkte Resultat des Willens und Handels von Personen vor. Kein Stein konnte fallen, ohne dass irgend ein Geist, oder eine Seele, oder ein übersinnliches Wesen ihn in die Hand genommen und weggeschleudert hätte. — Dem geistig weit entwickelteren, verständigen Brahmanen zur Zeit der Entstehung der Upanishaden, aus welchen die Vedanta-Literatur und -Philosophie hervorging, möchte der individuelle Geist, oder ein Gespenst, oder ein Gott in solchen Erscheinungen am Werk gewesen sein, aber, wenn dem so war, so war dies Wesen selbst nur ein kleiner Teil des einen grossen All, in welchem auch die unkörperliche Art von Existenz eingeschlossen ist. Deshalb war der Brahmane wesentlich animistisch: er hielt dafür, dass hinter dem allgemeinen Leben eine erste Ursache wäre, dass hinter dem Phänomenon ein Noumenon, hinter jedem greifbaren Geschehen eine Persönlichkeit — sei sie noch so subtil oder vergeistigt — stehe; es war immer diese Idee des Lebensprinzipes hinter allem Leben, welche, entweder grob personifiziert, menschenähnlich, nur verfeinert, wie die mannigfachen Geister des Volkes, auftrat, oder zusammengefasst zu einem höchsten Begriff, das All erfüllend und in sich einschliessend, wie das Paramatman, die Weltseele oder das höchste Selbst — und diese Idee begann in jenen Tagen, für einige wenige geistig am höchsten entwickelte Brahmanen, dies universelle Leben in einer grossen Synthese zusammenzufassen.

In dem erhabenen Begriff eines universellen Selbst erreichten die alten animistischen Ideen und Weltan-

schauungen ihre höchste und erhabenste Entwicklung. Dann kam der Buddha, und es war gerade die fundamentale Charakteristik seines so wundervollen Systems, gerade der Fortschritt, der unvergleichliche, den er über die besten Gedanken Indiens in jener seltenen Zeit errang, dass er für immer alle „ersten Ursachen“, jedes Selbst, alle Seelen, wie immer sie sein mögen, beiseitesetzte; er zeigte, zum erstenmal in unserer menschlichen Geschichte, wie das, was wir nicht begreifen können: das Warum des Lebens und seiner Bedingungen, nicht dadurch erklärt werden kann, dass man ein Persönliches, geistig Wirkendes hinter ihm erfand; wie alle Vorgänge in Natur und Leben nicht aus dem Willensakt irgend einer Persönlichkeit resultieren, seien es nun Wesen, grob-materiell oder geistig, welche wollten, wie es geschah; sondern dass nur die Kausalität, als Handlung selbst betrachtet, kraft der unveränderlichen Lebensgesetze ein Streben hervorruft, welches bei passender Zeit oder unter geeigneten Umständen noch einmal diese nämliche Handlung erzeugt. Kurz gesagt, anstatt der Herrschaft der lebenden Wesen, des Selbst, des Atta, der Persönlichkeiten, anstatt des Reiches des Animismus setzte er die Herrschaft des Gesetzes: er zeigte uns, wie diese Wellen und Wirbel im Lebensmeer, welche wir als lebende Wesen, als individuelle, mehr oder minder hoch entwickelte Leben ansehen — diese Persönlichkeiten, nach deren Ebenbild der Animismus seine Götter geformt hatte, sogar sein Höchstes Selbst, — in Wirklichkeit selber nur sehr komplizierte Verbindungen von wirkenden Ursachen seien; und sie bringen immerfort, auf Grund der grossen Täuschung, diesen Begriff des individuellen Selbst, diesen Traum der persönlichen Individualität, hervor.

Ja, dies ist die Wahrheit: diese wundervolle, alles verändernde Idee von der Herrschaft des Gesetzes, dies Fundamentalprinzip der Kausalität, in der Tat, gerade die Lehre vom Nicht-Selbst, steht also auf derselben Basis, auf der jede moderne Wissenschaft heute aufgebaut ist. Aber eine kleine Weile vorher hing das wissenschaftliche Denken des Westens noch liebevoll an einem Überbleibsel der alten Selbst-Theorien: es wurde daran festgehalten, dass die Atome, aus welchen alle materiellen Dinge aufgebaut sind, ewig und unveränderlich wären, was eine Folge der alten Täuschung über die erste Ursache war, weil sie niemals, wie uns gelehrt worden war, nicht gewesen waren, oder niemals in einer andern, verschiedenen Form existiert hatten. Nun, da das letzte Atta-Idol durch die Entdeckung, dass das Atom selbst veränderlich ist, dahingeschwunden ist, und dadurch, dass im ganzen weiten Bereich der Naturwissenschaften das moderne Wissen sich genau in die Stellung unseres Buddhismus begeben hat, zeigt sich uns, wie alle Erscheinungen nur Glieder in der Kette der Kausalität sind; wie in der neuen Psychologie sogar unser Geist selbst nur ein äusserst kompliziertes Beispiel ist von genau solch ewig-wechselnden Synthesen auf Grund von solchen ewig-unveränderlichen Gesetzen. So werden sie, wenn einer von Ihnen demnächst Laien gegen den Buddhismus den Einwand, „er sei unwissenschaftlich“, erheben hört, den betreffenden zuerst fragen, welche Übung, Erfahrung und Tätigkeit in irgend einer Wissenschaft ihn befähigt, derart zu sprechen; und zweitens werden Sie ihn fragen, von welchem Fundamentalprinzip alle Naturwissenschaften abhängen, und zwar inbetreff jeder Theorie, sowie jedes experimentellen Versuchs.

Sollte er auf die erste Frage antworten, dass er

keine solche wissenschaftliche Erfahrung besitzt, so fragen Sie ihn, wie er sich unter diesen Umständen selbst als Richter aufstellen kann inbezug auf einen technisch so schwierigen Gegenstand; erinnern Sie ihn an die Tatsache, dass die Männer der Wissenschaft in ihrer grossen Mehrheit — wie ich als einer, der unter ihnen gelebt hat, persönlich bezeugen kann, — trotz all der mächtigen Einflüsse von Vererbung, Milieu und unwissenschaftlicher Erziehung, alle, wie bekannt ist, keiner Form eines theistischen Glaubens anhängen; ferner mahnen Sie ihn daran, dass in jedem europäischem Lande ein beständiger Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion besteht: dass Katholiken und Protestanten zur Zeit, als die Kirche die weltliche Macht als Rückhalt hatte, miteinander darin wetteiferten, die ersten Gelehrten und Philosophen, wie Servet, zu foltern, zu verbrennen und zu vernichten, weil sie wussten, dass diese Wissenschaft dem ganzen Inhalt ihrer eigenen Glaubensbekenntnisse verhängnisvoll entgegengesetzt war. Wenn er auf die zweite Frage unterlässt, die richtige Antwort zu geben, nämlich: „Die Kausalität ist das allgemeine Gesetz, auf welchem alle modernen Wissenschaften aufgebaut sind,“ so belehren sie ihn darauf mit diesen Worten, und fügen sie dieser Antwort bei, dass der Buddhismus ebenfalls die Kausalität als seinen zentralen Hauptsatz habe; und ferner, wie jemand, wenn man die Umstände in Betracht zieht, unter denen der Buddhismus entstand, die damalige Zeit, den Mangel an wissenschaftlichen Instrumenten oder wissenschaftlichen — d. h. naturwissenschaftlichen — Forschungen, wahrhaftigerweise behaupten kann, dass der Buddhismus unwissenschaftlich sei, da derselbe nicht in lauter kleinen Details, sondern in seiner charakteristischen Hauptlehre: der Kausalität,

mit dem Grundprinzip, auf welchem jede moderne Wissenschaft so fest gegründet ist, übereinstimmt!

In Wahrheit: gerade in dieser Tatsache, dass der natürlichste, primitivste Gedanke des Menschen animistisch ist, dass er natürlicherweise versucht, ein Bild des Weltgebäudes nach seinem eigenen Bilde zu entwerfen, liegt der Grund dafür, dass es für die meisten Menschen nötig ist, nicht nur zu studieren, sondern experimentell auf dem Gebiete der Physik zu arbeiten, um die erstaunliche Tatsache der universellen Herrschaft des Gesetzes als Gewinn heimzutragen. Wenn er Tag für Tag bei der Arbeit in seinem Laboratorium die unendliche Folge von Ursachen und Wirkungen vor sich sieht, wenn das Werk jeder Stunde, nein, jedes Augenblicks, abhängt von der Erfüllung exakter kausaler Beziehungen, dann — und nur so allein — wird, je mehr oder weniger lebhaft sein Geist sich entfaltet, die alte Täuschung ihn verlassen; die alte animistische Lebensgrundlage verschwindet für immer, und er versteht, wie nicht durch ein mystisches „fiat“ eines unsichtbaren Wesens, sondern einfach kraft dieser kausalen Beziehungen, welche wir jetzt Gesetze nennen, dieses ganze grosse Universum erbaut, bewegt und verändert wird.

Diesem Umstande, dass ein Mensch wiederholte Tätigkeit und persönliche Erfahrung nötig hat, um sich zu besinnen und gemäss den Bedingungen der Kausalität zu denken, ist jene Tatsache, die ich erwähnt habe: warum die grosse Masse der wissenschaftlichen Menschen in Europa keine Religion hat, zuzuschreiben, unglücklicherweise mit einem Grossteil von sehr bittern geistigen Leiden, von Leiden, welche gänzlich unnötig wären, wenn das Volk von Burma seine Pflicht erkennen würde, der Welt jene grosse Gabe der wissen-

schaftlichsten aller Religionen zurückzuerstatten, welche es in alten Zeiten durch die edle und weitsichtige Barmherzigkeit des grossen indischen Kaisers Asoka erlangt hat. Nur die Lehre von der Kausalität ist wirklich erfasst worden; die Religion, welche die meisten Europäer in ihrer Kindheit gelernt haben, kann nicht mehr befolgt werden: sie tritt in grundsätzliche Opposition zu diesem grossen Kausalitätsgesetz; diese beiden können nicht auf längere Dauer in einem Kopfe beisammen wohnen. Wenn die westlichen Rassen ganz erkannt haben werden, dass, was gross wahr und edel in der Religion ist, frei sein kann von allen Dogmen, welche die Negation dieses grossen Gesetzes, das einige von ihnen nur zögernd erlernt haben, bedingen, frei wie unser erhabener Dhammo, dann werden wenigstens diese wissenschaftlichen Arbeiter nicht mehr zu jenen schrecklichen geistigen Leiden gezwungen sein, welche die Verwerfung jedes religiösen Denkens so manchem von ihnen in ihrer Jugend und frühen Mannheit auferlegt haben. Nur eine Weltanschauung, welche, wie die Wissenschaft, auf das Kausalitätsgesetz gegründet ist, kann in den kommenden Jahrhunderten, wenn wissenschaftliche Arbeit schliesslich eine allgemeine Notwendigkeit der Erziehung werden wird, fortfahren, die Huldigungen der Herzen der logisch-denkenden westlichen Arier-Völker zu empfangen. Aus diesem Grunde sind wir von der buddhistischen Missionsgesellschaft so besorgt, eine tiefere Kenntnis des Buddhismus in Europa auszubreiten: auf diesem Gebiete liegt, wie wir meinen, der Schlüssel zur Stellung der Religion in ihrem höchsten Sinne, inbezug auf ihr Überleben oder Nicht-Überleben. Aus demselben Grunde geschieht es, dass heutzutage, wo nur einmal der Wortlaut der buddhistischen Lehren in Europa und

Amerika bekannt ist, unter den dort lebenden Buddhisten — wenigen Männern und Frauen — sich gegenwärtig in so grossem Prozentsatz — mehr als 50 von 100 — Glieder eines oder des andern wissenschaftlichen Berufes befinden. Die lange, furchtbare, düstere Nacht des finstern Mittelalters in Europa, die lange Unterdrückung jedes freien Gedankens und jedes Erfassens der realen Natur des Universums um uns durch Folter, Flammen und Galgen: die langwährende Verspätung der Ära der experimentellen Wissenschaft, die unsere neue Zivilisation schuf; alle Greuel der Inquisition, und alle jene zahllosen Verfolgungen des Mittelalters: alle diese schrecklichen Dinge sind, von einem mehr oder weniger entfernten Standpunkt aus gesehen, jenen unnötigen Leiden zu vergleichen, welche der Neophyte der Wissenschaft im modernen Westen zu erdulden hat, und die uns erspart geblieben wären, wenn wir das unermessliche Glück gehabt hätten, diesen Dhammo, welcher auf das Gesetz der Kausalität gegründet ist, zwanzig Jahrhunderte früher zu empfangen. — Möge er wenigstens jetzt hier auftreten, und wenigstens solchen nützlich werden, welche jetzt fast vergeblich darnach suchen! Möge er kommen, bevor alle Religion — und sie ist das Beste und Edelste im Menschenleben — uns verlassen haben wird, weil wir den Glauben unserer Vorzeit überlebt haben, während noch keine mächtige Hand aus buddhistischen Landen uns erreichte, um den Platz einzunehmen, von welchem in diesem Aufdämmern der westlichen Wissenschaft gerade jetzt die Religion so schnell hinweggeschwunden ist.

Noch unter diese ganze Einleitung von den auf einander bezüglichen Ideen der Anatta-Lehre und des correlativen Prinzips der Kausalität fallend, und also noch einmal nur eine neuerliche Wiedergabe und Zu-

sammenstellung der vielen in der I. Abteilung des Katha-Vatthu erörterten Punkte, ist jener Einwand, den man so oft hier in Burma äussern hört; nämlich dass der Buddhismus, indem er das grosse Gesetz des Lebens lehrt: jenes Gesetz des Karma, welches uns mächtig oder arm, töricht oder weise, niedrig oder edel, grausam oder heilig werden lässt in Übereinstimmung mit unsern früheren Handlungen, uns dennoch nichts zu sagen weiss über den Urheber, der diese Gesetze machte? und dass er keine Erklärung darüber gibt, wovon zuerst die Ungleichheiten des Lebens und des Charakters ausgingen; auch habe er kein System der Kosmogonie, keinen Bericht über die Erschaffung der Welt und des Menschen gegeben.

Dies ist, im Grunde genommen, eine altherkömmliche Formel animistischer Lehre, eine, die in der Tat vor ungefähr 50 Jahren in der europäischen Welt allgemein genug war, und die klugerweise von der christlichen Geistlichkeit lange hindurch angewandt wurde, wenn sie eine wohlerzogene und gebildete Zuhörerschaft vor sich hatte. In England wird diese Formel gewöhnlich als „Paley's Uhr-Argument" bezeichnet, weil eine Art desselben in jenen ersten Tagen der wachsenden Wissenschaft von einem berühmten Theologen, namens Paley, mit Nachdruck vorgetragen wurde, und zwar in einem Werke, welches sich damals einen grossen Ruf erwarb. Palay's Uhr-Argument lautet also: Wenn wir eine Uhr betrachten, finden wir, dass ihre Teile auf das vollkommenste und schönste gemacht sind, und alle einem gemeinsamen Gegenstand beigeordnet: der Drehung der Zeiger in den bestimmten Verhältnissen, welche wir übereinstimmend zum Messen der Zeit benützen. Wenn wir die ganze Kompliziertheit dieser Maschine betrachten,

die wundervolle Koordination ihrer Teile, die so weit in ihren Formen differieren, und doch alle demselben Zwecke dienen, so werden wir von Erstaunen betroffen, und schliessen zugleich daraus, dass die Uhr einen Schöpfer gehabt haben müsse. Die blosse Existenz dieses bewunderungswürdigen Mechanismus beweist das. Wenn wir uns vorstellen, wir wären die einzigen Bewohner einer wüsten Insel, und dann fände sich diese Uhr vor, und wir wüssten, dass niemand diese Insel verlassen hätte — dann, besonders, wenn die Uhr noch ginge, als sie gefunden wurde, müssten wir erkennen, dass an diesem Ort ein Uhrmacher sein müsse. Gerade so argumentierte Paley, (wenn ein durchaus unlogischer Gedankengang billigerweise so geheissen werden kann!) wenn wir diese Erde betrachten, das Himmelsgewölbe, seine Gestirne, die Welt der Pflanzen, der Tiere und der Menschen, sehen wir überall die zahlreichsten Beweise einer bewunderungswürdigen Koordination aller Arten von verschiedenen Wesen mit ihrer Umgebung, die Anpassung aller Arten von verschiedenen Organen an das Leben des Menschen oder des Tieres, das sie besitzt. Und so, wenn wir den Schluss wie bei der Uhr anwenden, sagt Palay, dass diese Welt einen Schöpfer gehabt haben muss: einen Schöpfer, der fähig ist, Kräfte, Materie und Leben gerade so zu behandeln, wie der Uhrmacher sein Material behandelt, nur unendlich vollkommener, schöner, geschickter. Gerade so, wie wir durch die Geschicklichkeit des Mechanismus der Uhr auf grosse mechanische Fähigkeiten des angenommenen Uhrmachers schliessen müssen, so müssen wir aus den Wundern des Universums, wie Paley sagt, den Schluss ziehen auf einen Welt-Macher, einen Schöpfer des Universums, welcher, gemäss dieses „Argumentes“, um

so viel geschickter sein muss als der Uhrmacher, um so viel sein Werk — diese Welt, und alles, was wir in ihr sehen, — wunderbarer ist als die Uhr, d. h. immer um mit Paley zu sprechen, unbeschreiblich und unendlich weiser, kunstreicher und herrlicher. Nachdem, was über die Neigung des Menschengeistes gesagt wurde, alle Dinge mit dem kleinen Masse seiner Erfahrung zu messen, auch das, was über die täglichen Geschäfte seines weltlichen Lebens hinausgeht, — über jene Neigung, in allen Erscheinungen das sichtbar gewordene Wirken irgendwie vergeistigter, menschenartiger Wesen zu sehen, werden Sie sehr wohl begreifen, von welcher Seite dieser sogenannte „Schluss": „von der Uhr auf den Urmacher, von der Welt auf den Weltschöpfer —" zuerst ausging. —

Wie alle diese bedeutenderen kritischen Einwände gegen unsere Religion, ist auch dies Argument gerade so alt — wenn nicht noch älter — als der Buddhismus selbst; eine allgemeine Form desselben, mit Topf und Töpfer, statt Uhr und Uhrmacher, war schon gewiss seit mehr als 2000 Jahren in Indien im Umlauf. Tatsächlich ist es durchaus kein Argument, sondern eine Analogie; und wenn Sie die altindische Literatur studieren, werden Sie finden, dass es immer eine der Schwächen des indischen Geistes war und ist, eine Analogie als ein vollkommen korrektes und folgerichtiges Argument anzusehen. Selbstverständlich ist eine Analogie eine sehr nützliche Geistestätigkeit und Denkform; oft befähigt sie uns, gewisse Arten von Ideen über Gegenstände auszudrücken, welche auf andere Weise zu subtil und allzu schwer zu erfassen wären, um direkt von einem gewöhnlichen Verstand begriffen werden zu können. Aber das kann nur sein, wenn

die Analogie, wohlverstanden, korrekt ist: wenn der betrachtete Gegenstand wirklich irgend etwas besitzt, das dem Gegenstand der Analogie ähnlich oder verwandt ist. In Wahrheit gibt es hier, neben der anthropomorphisierenden, animistischen Tendenz des Menschengeistes, auch die Neigung, in allen Dingen nur modifizierte Ähnlichkeiten seiner eigenen Denkart und Lebensanschauung zu sehen; welche Neigung, wie wir gesehen haben, tatsächlich im Hintergrund dieser Ideen von einem „Weltschöpfer" steckt — und keinerlei wahre Ähnlichkeit, sei sie wie immer, zwischen dem Macher der Uhr oder des Topfes, und dem des Universums, oder irgend eines Wesens in demselben. In Bezug auf die Lebewesen sehen wir sie in einem beständigen Prozess des Werdens, der Entwicklung; ihr ganzes Leben ist überhaupt ein solcher Prozess; und mit Hilfe des Mikroskops und anderer Hilfsmittel kennen wir jetzt einen guten Teil der Beschaffenheit dieser Entwicklung, wenngleich nichts, wie man nicht vergessen soll, von den Ursachen ihres Entstehens. Weil folglich die Lebewesen, und, wie uns ein Überblick über längere Zeiträume lehrt, auch die Erde und die Himmelskörper selbst, alle vor unsern Augen entstanden sind, gibt es keine korrekte Analogie zwischen ihnen und einem Produkt, wie Uhr oder Topf, von welchen wir in diesem Argument angenommen haben, dass wir sie anfänglich als eine vollständige, in Gang befindliche oder wirksame Zusammensetzung gesehen haben.

Wenn Sie folglich in Zukunft in einer öffentlichen oder privaten Diskussion diese Einwendung gegen unseren Dhammo vorgebracht hören: dass er nichts von der causa prima, der ersten Ursache, lehre, oder davon, wie diese Gesetze, welche wir im Wirken der

Natur sehen, entstanden seien, oder wie die Materie unserer Welt in diesen zahllosen Formen aufgebaut worden sei, dann antworten Sie zuerst, dass die Analogie nicht korrekt sei; sie geht hervor aus der unwissenschaftlichen, animistischen, anthropomorphisierenden Richtung des ungeschulten Menschengeistes, welcher in allem, was ihn umgibt, nur eine Wiederholung des engen Schauplatzes seines eigenen kleinen armen menschlichen Lebens erblickt. Wenn diese ungeschulten Geister in den Werken des alten Buddhismus oder in denen der modernen Wissenschaft lesen, wie alle Naturvorgänge durch gewisse Gesetze hervorgerufen werden, (welche wir mit dem Physiker entweder Naturgesetze, oder mit dem Buddhisten Lebensgesetze nennen) so ziehen sie sogleich daraus, indem sie beständig das Mass ihrer eigenen kleinen Menschenerfahrung auf alle Dinge anwenden, den Schluss, dass ein „Gesetz," im wissenschaftlichen oder buddhistischen Sinne, etwas ist, was den von Menschen gemachten „Gesetzen" gleicht, welche die Gemeinschaft der Menschen in ihrem Beisammenleben regeln. Sie können sich nicht nachdrücklich genug vor Augen halten, dass der Buddhist oder der Wissenschaftlich-Denkende mit dem Worte „Gesetz" nichts von all dem ausdrücken will. Wenn das menschliche Gesetz sagt: „Du sollst nicht stehlen," so fixiert es eine Bestimmung zum Schutze des Eigentums und sicherlich muss es ein menschliches Wesen gegeben haben, oder Vereinigungen von solchen, welche dies zuerst aussprachen und verkündeten, und es dadurch zur Geltung brachten. Aber in diesem nämlichen Wort „Gesetz" ist, wenn es ein Wissenschaftler oder ein Buddhist ausspricht, eine ganz andere, vollkommen verschiedene Idee eingeschlossen. Wenn z. B. der Physiker vom „Gesetz der Gravitation" spricht, erläutert er, dass es ausser

sehr vielen andern Dingen, den Satz enthält, dass ein Körper an einem beliebigen Punkte der Erde, der frei und ohne Widerstand fallen kann, mit einer sich stets vergrössernden Geschwindigkeit fallen wird, die sich nach einem bestimmten Verhältnis per Sekunde vermehrt; und er schöpft daraus, indem er das Wort „Gesetz" anwendet, ganz andere Begriffe, ganz verschieden von denen des gewöhnlichen Gebrauchs dieses Wortes. Er meint nicht, dass es irgendwo in der Natur oder in der geistigen Welt ein festgelegtes Gesetz gibt, dem jeder Stein gehorchen oder ins Gefängnis wandern muss, weil er verpflichtet ist, gerade so zu fallen, wie er fällt. Der wissenschaftliche Mensch, entweder Physiker oder Buddhist, der diesen Terminus gebraucht, unterlegt ihm nicht einen animistischen, menschlich-allzumenschlichen Sinn; er will damit einfach „eine beobachtete Relation" ausdrücken, von welcher durch Experiment und Erfahrung bekannt ist, dass man durch sie immer eine bestimmte Kausalfolge erhält. Sie müssen sich gegenwärtig halten, dass es die Kausalfolge ist, welche beobachtet wurde, — also im Falle des fallenden Steins die resultierende Bewegung, — und unser „Gesetz der Gravitation" z. B. bedeutet nicht mehr als einen allgemeinen mathematischen Ausdruck, der fähig ist, in sich alle beobachteten Fälle von Körperbewegung unter dem Einflusse dieses „Gesetzes" zusammenzufassen, was immer für Massen und Entfernungen darin inbegriffen sein mögen. Dass es irgend eine Vorschrift gibt, vergleichbar einem von Menschen gemachten „Gesetz", das irgendwo in der Natur aufgestellt ist mit der Wirkung, dass Massen andere Massen anziehen müssen mit einer Kraft, die wächst im umgekehrten Verhältnis des Quadrats der Entfernung zwischen denselben, das ist selbstverständlich

ein kindischer und absurder Einfall, der nur einem ungeschulten, ununterrichteten Geiste möglich sein kann. —

Was wir wissen, was wir sehen und voraussagen können, wenn wir unser „Gesetz", unsern allemeinen mathematischen Ausdruck haben, ist, recht betrachtet, nur diese unveränderliche Relation zwischen Massen und Entfernungen. Sie existiert — aber warum sie existiert, oder selbst wie sie existiert, davon wissen wir garnichts; und es ist nur der ungeschulte, natürlich-unwissende Menschengeist, welcher es als den letzten Schritt zur Lösung dieses Problems des Warum der Dinge betrachten kann, zu sagen: „Das ist so, weil es einen Gott gibt, der es befohlen hat." Unser Wissen, so weit es den gewöhnlichen Durchschnittsmassstab des bewussten intellektuellen Lebens betrifft, ist auf die Frage nach der Art der Relationen beschränkt; wenn wir diese Art kennen, sind wir in der Tat fähig, etwan die Bewegungen der Himmelskörper unter dem Einfluss der Gravitation vorherzusagen, oder unser Wissen über andere Beziehungen so anzuwenden, dass wir mit den Riesenkräften eines Wasserfalls durch entsprechende Maschinen eine volkreiche Stadt mit Licht und elektrischer Kraft versorgen können. All dies begrenzte Wissen ist von höchster Nützlichkeit und höchstem Wert, aber es erklärt nicht, warum das Leben, oder warum irgend etwas so ist, wie wir es finden. Wir wissen es nicht: und wir können gerade so gut frei und offen unsere Unwissenheit in diesem Punkte bekennen, in dem uns die richtige Erforschung mangelt, als eine imaginäre Gottheit errichten, oder vierseitige Dreiecke, oder irgend eine andere Hypothese aufstellen, welche in Wirklichkeit als Erklärungsversuch für das, was wir nicht begreifen können, keine Bedeutung hat. —

Das also ist die richtige Antwort auf jenes Uhr-Argument Paley's: dass erstens die Analogie falsch ist, und dass ein wissenschaftliches Gesetz keine Vorschrift bedeutet, der die Naturkörper folgen müssen, sondern nichts ist als ein allgemeiner mathematischer Ausdruck für gewisse beobachtete Beziehungen. Aber diese richtige Erklärung richtig aufzufassen, heisst ein gut Teil genauer denken, als die meisten von denen tun, deren Geist zu wenig geschult ist, um sich daran zu wagen, heutzutage während der kurzen Zeit einer öffentlichen Diskussion auf Paley's Uhr-Argument einzugehen. Weil solche Menschen nicht verstehen, was Sie sagen, werden dieselben Ihnen gewöhnlich in mehr oder minder höflichen Worten mitteilen, dass Sie Unsinn gesprochen hätten. So ist es im Umgang mit dieser ununterrichteten Menschenklasse oft am besten, ihnen nicht die richtige Antwort auf das sogenannte „Problem" zu geben, sondern ein Argumentum ad hominem anzuwenden, für den Augenblick den geistigen Standpunkt Ihrer Gegner anzunehmen und ihnen zu zeigen, wohin ihr „Argument" logischerweise führen muss, wenn es gehörig fortgeführt wird. In diesem Fall sagen Sie z. B.: „Wohlan, nehmen wir an, es sei so, dass die wundervolle Übereinstimmung der verschiedenen Organe eines lebenden Wesens beweist, dass die Welt und die Wesen einen Schöpfer gehabt haben müssen; so lasst uns denn noch eine kleine Weile diesen Gegenstand untersuchen! Wenn die Uhr, welche wir finden, anstatt richtig die Zeit zu zeigen, zurückgeht, oder die Zeiger allzuschnell rundherumlaufen, oder wenn irgend eine Art von schlimmen Unregelmässigkeiten vorfällt, dann werden wir — immer vorausgesetzt, (wie in dem Fall des Weltalls und der Lebewesen,) dass anzunehmen ist, das Instrument sei richtig aus den Händen

seines Schöpfers hervorgegangen, oder habe unter seiner beständigen Fürsorge gestanden, — wenn die Uhr nicht genau ihren Zweck, die Zeit zu weisen, erfüllt, urteilen müssen, dass der Urmacher sein Geschäft nicht gut verstanden habe, dass er ein schlechter, nachlässiger Arbeiter und ein unzulänglicher Mechaniker sei. Gerade so gibt es in dieser Welt unendlich viele Leiden; alle die verschiedenen lebenden Wesen, jedes von ihnen ausserordentlich für Schmerzen empfänglich, sind mit Instinkten ausgerüstet, die eines zur Beute des andern machen, bis die ganze Natur ein einziges schreckliches Schlachtfeld ist, wofür die Grausamkeit der Katze, die mit der armen Maus, welche sie erwischt hat, spielt, ein typisches Beispiel ist. Wenn wir also ein Wesen annehmen, das wie ein auf hoher geistiger Stufe stehender Mensch und um so viel mächtiger als wir gedacht wird, und sagen, es hätte wirklich diese Welt, so voll von Leiden, gemacht, dann muss dies Wesen wohl ein grausamer, verruchter Dämon sein, dem es Vergnügen bereitet, all jene Leiden, von denen das Dasein so voll ist, zu verursachen und zu sehen. Genau so verhält es sich mit dem Menschen: diese, wie uns bekannt ist, sind so schlecht im Herzen, dass Religion nötig ist, um sie in Schranken zu halten. Folglich, wenn alles von diesem Wesen gemacht ist, so muss auch diese Schlechtigkeit von ihm gemacht worden sein. Am Werk erkennt man den Meister! Diese grausame, schlimme Welt, voll von Leiden und Krankheit, und mit Wesen bevölkert, die immerfort eins das andere als Beute zerfleischen, kann, wenn sie von einem Wesen hervorgerufen worden ist, nur von einem so fürchterlich grausamen gemacht worden sein, das ärger ist, als der verworfenste, entartetste Mensch. Solch eine Idee ist ein gespenstischer Alp, ein blosses

Schreckbild: wir können folglich also nicht an die Richtigkeit dieses „Arguments" glauben. —

Und nun, bevor ich zu Ende komme, möchte ich Ihnen gern als letzten Gegenstand unserer Betrachtung ein paar kleine Beispiele bringen, welche hier in Burma ganz allgemein vorgebracht werden als Einwände gegen unsern buddhistischen Glauben. Ich will dieselben mit besonderer Beziehung aufeinander als den geographischen Einwand, oder den vom Meru-Berg, und als den von den Stützen der Erde, oder den kosmogonischen Einwand, klassifizieren.

Für's erste wird uns immer erzählt, dass der Buddha lehrte, dass die Erde eine flache Scheibe sei, mit vier Insel-Kontinenten, welche symmetrisch geordnet sind um ein gewaltiges Gebirge, den Meru-Berg, der viele Yojanas hoch ist; über seinem Gipfel sind genau geordnet die Götterwelten aufgeschichtet; die verschiedenen Höllen sind auf gleiche Weise unter der Erde angeordnet. Die moderne Wissenschaft, wird uns bedeutet, hat bewiesen, dass die Erde eine Kugel ist, dass Sonne und Mond, statt des Nachts, oder wenn sie sonst unsichtbar sind, hinter dem Meruberg versteckt zu sein, durch die Drehung der Erde um ihre Achse verborgen sind; dass es tatsächlich auf der ganzen Erde keinen solchen meilenhohen Berg gibt; und dass das ganze buddhistische System vollkommen verkehrt und irrig sei — deshalb müsse der Buddha, trotz des Anspruches, den wir auf die Allwissenheit unseres Meisters erheben, einen Missgriff begangen haben; er sei inbezug auf die Geographie ganz im Irrtum gewesen, in welcher Disziplin, wie sie uns gern zu verstehen geben, er weniger wusste, als heutzutage ein Schulknabe der III. Klasse.

Nun ist es in der Tat traurig und grotesk, von

einem Okzidentalen, der mit der vergangenen Geschichte des europäischen Denkens vertraut ist, dies eigentümliche Argument, wie es gegenwärtig geschieht, vor allen andern als Stütze des Christentums vorgebracht zu hören. Denn es geschah gerade wegen dieser gleichen Frage von der Flächengestalt der Erde, wie sie in vielen Stellen im alten und neuen Testament behauptet wird, dass von den christlichen Geistlichen der Vergangenheit die bitterste Fehde gegen die ersten Männer der Wissenschaft, welche die Kugelgestalt der Erde lehrten, geführt wurde. Auch heute ist noch eine christliche Sekte in England übrig geblieben, welche sich selbst Zetetiker nennen, und die immer noch behaupten, die Erde sei flach, auf solche Art geordnet, wie die sogenannte buddhistische Geographie beschreibt, weil sonst die zahlreichen Stellen in ihren heiligen Schriften falsch wären.

Wie dem auch sei: lassen wir dies schreckliche Kapitel der christlicheu Geschichte beiseite, und betrachten wir diesen Gegenstand von unserm eigenen, dem buddhistischen Standpunkte aus. Ich denke nicht, dass wir in der echten kanonischen Literatur, den Pitakas, an irgend einer Stelle ein Beispiel finden könnten, dass der Buddha selbst in bestimmter Weise dies geographische System mit dem Meru als Mittelpunkt gelehrt hätte. Es kommt nicht darauf an, wie wir später sehen werden, wenn dem so wäre; denn tatsächlich werden Sie, wie ich denke, nur in der kommentierenden Literatur, angenommen, dass dieselbe aus späterer Zeit herrührt, und nicht die wirklichen Worte des Buddha enthält, sondern nur die Tradition aus den Tagen Buddhaghosas und der anderen Kommentatoren, finden, dass in Détails eingegangen wird. — Gewiss finden wir in den kanonischen Büchern, dass der Meru-Berg

öfters vom Buddha als Symbol gebraucht wird, so, wie es z. B. Sir Edwin Arnold tut in seinem schönen Gedichte „Die Leuchte Asiens", wo er sagt: „Höher als den Meru können wir unser Geschick emporheben oder es tiefer sinken lassen, als das eines Wurms oder einer Mücke. Folglich bedeutet dieser Gebrauch des Wortes nur, dass er unter dem Volke, zu dem der Buddha sprach, das allgemeine Sinnbild von etwas unendlich Hohem, und nicht, dass er die herrschende indische Anschauung bestätigt und als Tatsache angesehen hätte. —

Aber der wirkliche Sachverhalt über diese Welt mit dem Meru als Mittelpunkt, mit ihren vier Insel-Kontinenten und den umgebenden Ozeanen, den inliegenden ringförmigen Felsenwällen usw. ist der, dass dies genau eine Vorstellung der Welt, in der Sie sich selber befinden, ist, wenn Sie, sozusagen, um sich schauen in dem ersten und den anderen Ihanas. Auf welche natürliche Einrichtung sich dies Weltbild bezieht, weiss ich nicht; meine eigene Meinung ist, dass es auf irgend eine Weise das ist, was ich als „Ausdruck der Kräfte" bezeichnen möchte, (anstatt als Ausdruck der Materie) nicht nur von unserer Erde allein, sondern von unserm ganzen Sonnensystem: der Meru-Berg, mit seinem wie eine Kuppel gewölbten Gipfel, der grossen Sonnen-Corona gleich, viele Millionen Meilen hoch, erscheint dem Seher im ersten oder zweiten Ihana; die Kontinente wären möglicherweise die Umlaufsgesetze der verschiedenen Planeten. Dies bringe ich nur vor als meine persönliche Ansicht, als eine blosse Meinung, und rein versuchsweise; sei dem wie immer, Tatsache bleibt, dass, wenn jemand besonders hohe Ihana-Zustände erreicht, und sich darin, bei seiner Deva-Vision, erwählt, rings umherzuschauen,

und erblickt, welche Art von Welt ihn umgibt, das, was er schaut, gerade dieser flache Diskus ist, mit den Insel-Kontinenten und allem übrigen. In diesem Sinne folglich, als eine Beschreibung, die der Sache so nahe kommt, als man in Worten irgend etwas beschreiben kann von einem Zustand der Dinge, der von unserm Leben so verschieden ist, wie es die Welt eines solchen, der die Ihanas erreicht hat, von der geistigen oder der Welt der Kräfte ist, die ihn in diesem Zustande umgibt — in diesem Sinne, sage ich, ist die Welt mit dem Meru-Zentrum einfach die Beschreibung eines Faktums, und nichts anderes.

Aber hier wieder — da meistens diejenigen, welche den Buddismus kritisieren, nichts von der Erreichung höherer geistiger Zustände verstehen, in welchen die darin erkannte Welt notwendig verschieden ist von der natürlichen Welt, in der wir leben, ist es oft am besten, wie in dem Falle des Uhr-Argumentes, wieder auf ein Argumentum ad hominem zurückzugreifen. Ich hörte das einmal auf eine sehr geschickte Art in Ceylon tun: das gebräuchlichste Argument vom armen Meru-Berg war vorgeführt worden, als ein junger buddhistischer Mönch, der selbst die Bibel studiert hatte, die buddhistische Seite vertrat. Der Sprecher der Christen hatte die immense Höhe des Meru ausführlich besprochen, die Flächengestalt der Erde gemäss diesem System, und so fort: und endete schliesslich mit dem Verlangen, darüher belehrt zu werden, wo dieser ungeheure Berg wäre. Und dieser Mönch antwortete: „Gewiss will ich Ihnen sagen, wo dieser Berg sich befindet! In Ihrem neuen Testament lese ich, wie einst der Gründer des Christentums von Gott auf einen hohen Berg geschickt wurde, so hoch, dass er von dessen Gipfel aus imstande

war, die sämtlichen Königreiche der Erde zu überblicken. Das war der Meru-Berg: und so wäre es auch wirklich möglich, immer angenommen, dass der Gründer des Christentums in der Tat eine historische Person gewesen wäre, was angesichts dieses Zeugnisses jetzt ausserordentlich unwahrscheinlich erscheint."

Noch eine kleine Geschichte, diesmal aus einer neueren Nummer des „Theosophisten", und ich bin fertig! Sie betrifft den andern jener zwei kleineren Punkte, den kosmogonischen, der sich auf die Mittel bezieht, durch welche die Erde im Raume getragen wird. In einer Todesanzeige, betreffend den letzten grossen Singhalesen Sri Sumangala von Hikkaduwe, wird uns mitgeteilt, wie oft es des Priesters Los war, von Besuchern in Colombo über buddhistische Gegenstände katechisiert zu werden. Ein Besucher, der noch etwas weniger höflich war, als sonst gebräuchlich ist, wendete sich an ihn: „Ich höre, dass in Ihren buddhistischen Schriften berichtet wird, dass der Buddha erklärt habe, die Erde stütze sich auf die Gewässer des Ozeans; dass das Wasser in der Luft ruhe, und die Luft im Weltraum. Welch törichter Unsinn ist das alles!" sagte der Besucher. „Der jüngste Schulknabe weiss das alles heutzutage besser!"

„Gut!" antwortete Sri Sumangala, „wir Buddhisten sind immer sehr froh, irgend etwas zu lernen, was Ihre wunderbare Wissenschaft uns lehren kann; wollen Sie mir nun also gemäss Ihrer Wissenschaft folgendes sagen: wenn Sie senkrecht in die Erde ein Loch bohren würden, wo würde das Loch herauskommen?" Der Besucher dachte eine Weile nach, dann sagte er: „Ich vermute, im Pacific-Ozean." „Wohl — und dann," fuhr Sumangala fort, „wenn Sie Ihre senkrechte Linie fortsetzen würden, durch die Gewässer des Ozeans,

wohin würden Sie dann zunächst kommen?" „Heraus in die Luft über dem Ozean, denke ich," antwortete der Besucher. „Und wenn Sie diese Linie noch weiter führen, über die Luft hinaus?" „Dann würde sie in den Weltraum gelangen," versetzte der Andere. „Also scheint mir," sagte Sumangala freundlich," dass Ihre moderne Wissenschaft nicht gar so verschieden ist in dieser Hinsicht von dem, was uns unser Meister so viele Jahrhunderte früher lehrte!"

Zum Schlusse gesagt: mit all diesen kleinen Fragen der Geographie, Kosmogonie und ähnlichen, sollen Sie sich hauptsächlich und zu Ihrer eigenen Belehrung ins Gedächtnis prägen: dass in der Tat der Buddha keine von allen diesen weltlichen Wissenschaften lehrte, was er selbst bestimmt und wiederholt festgestellt hat. Er benützte freilich die landläufigen Begriffe, die zu seiner Zeit in Indien herrschten, um durch Analogie, Beispiel und Ähnlichkeit den wahren Inhalt seines unvergleichlichen Lebensberufes zu lehren. Was war dieser Inhalt? Leiden und die Ursache des Leidens, das Aufhören des Leidens, und den heiligen Pfad, der unsere müden Herzen zur Aufhebung des Leidens hinführt. Wenn, indem wir die Nichtigkeit, die Grausamkeit, den Trug dieses schnell verfliessenden Menschenlebens sehen, in welchem wir vergebens so lange Zeit hindurch kämpfen, bis uns die Weisheit aufdämmert, jenes Dasein, in welchem wir nach diesen oder jenen eingebildeten Gütern haschen — wir uns zuletzt bis in unseres Herzens verborgenstes Heiligtum wenden, dann rufen wir mit den Worten des Milinda-Pañha aus: „Voll von Leiden ist dieser Zustand, voll von Sorge, voll von Verzweiflung. Wenn es nur einen Weg gäbe, heraus aus diesem schrecklichen Werden: einen Zustand des Friedens, worin alle diese Bedingungen des

Daseins ein Ende finden möchten!" — Dies glorreiche Aufhören, diesen unveränderlichen Frieden — unser Meister hat ihn uns gelehrt, und wie wir gerade so leben müssen, dass unser Dasein ein Segen sei für unsere Mitbrüder und für alle lebenden Wesen: das war sein Dhammo — und all diese andern Dinge gingen, wie er selbst erklärt hat, über den Bereich seiner Lehre hinaus. Mögen wir gleich ihm lernen, alle nutzlosen Fragen beiseite zu setzen, alle diese Dinge, welche diese kämpfende, leidende Menge der Lebewesen nicht näher hinführen können zum Endziel des Nirvāna. Dann, wenn Sie so leben, werden Ihre Herzen jeden Tag stärker werden in Liebe und Mitleid, Ihr Geist in Weisheit und innerem Frieden, und wir werden so die Welt um uns herum ein wenig glücklicher gestalten für unsere Brüder — und so bringen wir für dies ganze leidende Leben die Zeit ein wenig näher heran, von welcher geschrieben wurde, dass, wenn zuletzt die Herzen aller Wesen harmonisch zusammenklingen mit dem grossen mitleidsvollen Herzen dessen, der unser Meister ist, dann kein Erdenstaub, wie jetzt, in ihnen zurückbleiben wird, sondern das Leben darin wird den Frieden finden! —

Übersetzt von Hedda Wagner.

Dämon Ich.

Welcher Dämon treibt uns vorwärts
Durch das Meer der Ewigkeit,
Peitscht uns durch das Leben todwärts
Unter Tränen, Lust und Leid? —
Frage nicht, du fragst vergebens;
Schliesse deine Sinne zu,
Lausch' in dir dem Strom des Lebens:
Dieser Dämon, das bist du!

Rich. Niemann.

Spätbuddhismus.

Von **Julius von Ott.**



ie Zeit vom 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung an ist in Indien charakterisiert durch ein allmähliches Sinken und Schwinden des Buddhismus. Eingesetzt hat diese Entwicklung mit dem Eindringen eines Wustes von brahmanischem Aberglauben in das in unausgesetzter Fortentwicklung begriffene Mahāyāna, während die reine Lehre des Hīnayāna bis zum Ende ihrer eigentlich indischen Geschichte nur geringe, unwesentliche und doch bemerkenswerte Modifikationen erfuhr. Insbesondere blieb sie vom Çivakultus und dem Zauberwesen, von dem bis auf den heutigen Tag der tibetische und mongolische Buddhismus erfüllt ist, verschont. Zu den erwähnten inneren Verfallsgründen traten schwere äussere Gefahren. Zu Beginn des 8. Jahrh. erregte der Mīmāṃsālehrer[1]) Kumārila Bhaṭṭa

---

[1]) Mīmāṁsā ist die brahmanische Theologie, deren Aufgabe

eine blutige Verfolgung der Buddhisten und gleiches tat mit noch grösserem Erfolge 100 Jahre später der berühmte Çaṅkara. In seiner ausführlichen Biographie heisst es, alle Buddhisten, Männer und Frauen, Kinder und Greise sollten niedergemetzelt werden, vom Himālaya bis zur Insel Laṅka (Ceylon). Damit war das Schicksal des indischen Buddhismus besiegelt. In den wenigen Gegenden, denen er erhalten blieb, fiel er später dem Fanatismus der Mohammedaner zum Opfer.[2]) Den grossen Massen des buddhistischen Volkes wäre es ein leichtes gewesen, sich seiner Widersacher zu erwehren; dass dieser Widerstand nicht geleistet wurde, ist ein Zeichen, dass die indischen Buddhisten bei allem Aberglauben, der übrigens nicht, wie manche irrtümlich oder böswillig behaupten, eine Besonderheit des damaligen Buddhismus, sondern ganz Indiens, vor allem der çivaïtischen und vishṇuitischen Sekten war, den Kern der Lehre gar wohl kannten und unentwegt an ihm festhielten.

Der Umstand, dass zwei so bedeutende Männer wie Bhaṭṭa und Çaṇkara zu derartigen Gewaltmitteln griffen, sich ihrer Gegner zu entledigen, kann nur darin seine Erklärung finden, dass sie ihre höchsten geistigen Güter durch den Buddhismus bedroht sahen; und so war es in der Tat: Bhaṭṭa verfolgte die Buddhisten als Feinde des Opferdienstes für die Götter, Çaṅkara als Atheisten und als Nihilisten (çūnyavādin); dem Vedānta fallen diese beiden Bezeichnungen

---

die systematische Bearbeitung des Opferwesens mit besonderer Berücksichtigung der aus der richtigen oder falschen Vollziehung des Rituals entspringenden Wandlungen im Karma des Vollziehenden ist.

[2]) Vereinzelt hat es allerdings auch noch später Buddhisten gegeben.

zusammen, die Leugnung der transzendenten Realität ist für den Vedāntisten eine Gottesleugnung. Abgesehen davon, dass diese Beschuldigungen in unseren Augen zu einem Lobe werden müssen, beweisen sie, dass die vielen mythologischen Buddhas und Bodhisattvas, die in dem phantastischen Weltsystem jener Zeit eine Rolle spielten, mochte ihnen auch noch soviele religiöse Ehrerbietung bezeugt worden sein, doch nie zu Gottheiten im eigentlichen Sinne wurden: Sie waren keine individuellen, transzendenten Realitäten wie die brahmanischen Götter oder die der semitischen Religionen, sondern ihr erhabener Zustand war nur eine Vorstufe zum völligen Erlöschen und, was weit wichtiger ist, sie waren nicht imstande, in die durch das Gesetz des Karma bestimmten Schicksale der anderen lebenden Wesen zu Gunsten oder zum Nachteile derselben willkürlich einzugreifen.

War somit in diesem bedeutsamen Punkte keine allzugrosse Abweichung von den älteren Anschauungen des Pāli-Buddhismus eingetreten — es waren bloss die Plätze des Brahmā, Indo oder Sakko u. dgl. mit Bodhisattva besetzt worden — so kann es nicht verwundern, dass der Kern der Lehre, nämlich die vier erhabenen Wahrheiten, nicht nur nicht in Vergessenheit geriet, sondern auch nach aussen hin, unter Nichtbuddhisten als solcher anerkannt wurde. Einer Darstellung der damaligen Auffassung der vier erhabenen Wahrheiten wenden wir uns nunmehr zu, und zwar, da die gleichzeitigen buddhistischen Quellen nur schwer und noch auf sehr lange Zeit hinaus nur höchst unvollständig zugänglich sind, nach einer vollkommen zuverlässigen nichtbuddhistischen Quelle.

Nach der jainistischen Tradition, anfangs des 6. Jahrh. n. Chr., nach den Untersuchungen Professor

Jacobis in der 2. Hälfte des 9. Jahrh. n. Chr. lebte Haribhadra Sūri, ein bedeutender Kommentator des jainistischen Kanons. Er stammte aus einer brahmanischen Familie, wurde Hauspriester eines Königs Jītāri und trat, durch eine Jainistin, die er einmal eine Strophe religiösen Inhalts rezitieren hörte, bewogen, zum Jainismus über. Unter seinen neuen Religionsgenossen erlangte er später durch seine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit — er soll nach der Legende 1444 Werke verfasst haben — grossen Ruhm, sodass ihn schon sein Kommentator Guṇaratna zu den alten Weisen zählt und ihm aus diesem Grunde Verstösse gegen die Metrik nachsieht. Hier interessiert uns nur sein Shaḍdarçanasamuccaya, eine Darstellung von sechs philosophischen Systemen seiner Zeit in gedrängtester Kürze, in 87 Çlokas. Nach einer Anrufung des Jina, welches Wort wie Buddha nur ein Titel ist, der gewöhnlich dem Zeitgenossen des Buddha, Nirgrantha Jñātaputra beigelegt wird, und nach namentlicher Aufführung der zu behandelnden Systeme wird mit der Inhaltsangabe des buddhistischen Systems begonnen, ‚wegen seiner hohen Bedeutung', wie ein Kommentar bemerkt. Es folgen dann der Nyāya[3]), das Sāṃkhyam[4]), der Jainismus[5]), das Vaiçeshikam[6]), die Mīmāṃsā[7]) und an-

---

[3]) Das logische System der Inder; verheisst dem die Erlösung, der des Systems begrifflich beherrscht.

[4]) Der atheistische Dualismus; die Erlösung tritt ein, wenn die Einzelseele sich als absolut von der Natur verschieden erkennt.

[5]) Dem Buddhismus nahestehend; wichtigste Unterscheidungsmerkmale sind Anerkennung der Einzelseelen und Beibehaltung der peinlichen Askese.

[6]) Das naturwissenschaftliche System lehrt eine Atomtheorie. Erlösung im Brahman findet, wer die Natur nach den Begriffen des Systems versteht.

[7]) vgl. Note 1.

hangsweise die Lehre der Lokāyatas[8]). Nicht genannt sind der Vedānta, der Yoga[9]) und die grosse Menge der theistischen Systeme[10]) — ein scharfes Werturteil. Dass in den 16 Verszeilen, die auf den Buddhismus entfallen, wovon 8 den vier Wahrheiten gewidmet sind, keine ausführliche Darstellung zu suchen ist, liegt auf der Hand. Darum hat auch der Kommentar Guṇaratnas, Tarkarahasyadīpikā, ‚die Leuchte in den Geheimnissen der Dialektik', eine weitaus grössere Bedeutung als das Hauptwerk; der kleine Kommentar Maṇibhadras, Laghuvṛtti kommt daneben nur wenig zur Geltung, ist wahrscheinlich nur ein Auszug aus dem erstgenannten mit selbständigen Zusätzen. Guṇaratna muss, nach seiner Kenntnis der Buddhisten und ihrer Lehre zu urteilen, zu einer Zeit gelebt haben, da noch genug Buddhisten in Indien lebten[11]), also spätestens im 12. Jahrh.

Im folgenden wird der Abschnitt über den Buddhis-

---

[8]) Materialismus: Der Körper ist das Selbst, die Erlösung tritt mit dem Tode ein.

[9]) Den Yoga rechnet Haribhadra irrtümlich zum Sāṅkhya-System; er nennt ihn zwar nicht ausdrücklich, aber aus der Stelle: »Die Anhänger des Sāṅkhya-Systems sind teils Atheisten [damit ist das wirkliche Sāṅkhya gemeint], teils Theisten [unsere feinere Unterscheidung des Deismus, wie wir den Yoga bezeichnen, kannte Haribhadra noch nicht]; ihnen allen aber sind die fünfundzwanzig Tattvas gemeinsam« ersehen wir, dass er ihm nicht ganz unbekannt war, wenn er auch nicht den tieferen Unterschied beider Systeme, der in der Erlösungsmethode liegt, kannte: Der Anhänger des Sāṅkhya verfährt spekulativ, der des Yoga meditativ, ähnlich wie im Buddhismus.

[10]) Der sog. bhaktimārga; die Erlösung besteht im Aufgehen der Einzelseele in der Gottheit, Vishṇu oder Çiva, herbeigeführt durch liebende Hingabe (bhakti) an die Gottheit.

[11]) Er erwähnt den Mahāyānisten Prajñākara, der nach Walliser um die Mitte des 11. Jahrh. n. Chr. lebte.

mus aus dem Shaḍdarçanasamuccaya mit den entsprechenden Stücken der Kommentare mitgeteilt, soweit er sich auf die vier edlen Wahrheiten bezieht.[12])

Hier nach der Lehre der Buddhisten zunächst ist der Sugata fürwahr eine Gottheit, er, der Verkünder der vier edlen Wahrheiten vom Leiden usw.

Dīpikā. Das Wort ‚hier' dient zur Hervorhebung, das Wort ‚zunächst' zur nähern Bestimmung: Von diesen Systemen sollen die anderen einstweilen noch warten, der Buddhismus herausgehoben und als erstes mitgeteilt werden; das ist die Bedeutung. Und hier zu Anfang sollen für unerfahrene Schüler zum Zwecke der Belehrung über den Buddhismus die Kennzeichen, Kleidung und Lebenswandel der Buddhisten geschildert werden. Ihre Abzeichen sind ein Wedel [aus dem Schweife des Yak], Tonsur, Obergewand und Wassertopf. Als Kleidung dient ein erdfarbener, bis an die Fussknöchel reichender Überwurf. (Sie sind zu) häufiger Körperreinigung (verpflichtet).

Ein weiches Lager, nach zeitlichem Aufstehen die Suppe, dann feste Speise zu Mittag, noch später ein Tränkchen, um Mitternacht Trauben vom Weinstock und Sandzucker sodann: Erlösung so am Ende der Çākyasohn gewann.[13])

Alles, was während des Almosenganges in die

---

[12]) Die gesperrt gedruckten Stellen sind von Haribhadra, die mit Dīpika eingeleiteten von Guṇaratna, die mit Vṛtti eingeleiteten von Maṇibhadra. Runde Klammern ( ) zeigen die ausführliche Übersetzung des bisweilen allzu knappen Sanskrittextes, eckige [ ] Bemerkungen an.

[13]) Dieser Spottvers ist vom Standpunkte der streng asketischen Jainas zu verstehen: sie sind die Stetigsteher und Haarausraufer der Reden des Buddha.

Schüssel fällt, gilt ihnen als rein und sie essen auch Fleisch. Bei Bruch des Keuschheitsgelöbnisses usw. sowie bei Diebstahl gehen sie mit unnachsichtlicher Strenge vor. So ist ihr Wandel und es liesse sich noch mehr darüber sagen. Die drei Juwelen sind das Gesetz, der Buddha und die Brüdergemeinde. Die Göttin Tārā beseitigt nach Wunsch Hindernisse. Die sieben Buddhas Vipaçyin usw.,[14]), kenntlich durch dreifachen Lichtschein am Halse, sind allwissende Götter.[15]) Der Lehrer ihres Gesetzes wird Buddha, Sugata und noch auf manche andere Weise genannt. Die Buddhisten werden Bhikshus, Saugatas, Çākyas, Söhne des Çauddhodani,[16]) Tathāgatas, Çūnyavādins und ähnlich benannt. Die vornehmsten Autoren von Werken unter ihnen: Çauddhodani,[17]) Dharmottara, Arcaṭa, Dharmakīrti, Prajñākara und Dignāga[18]) sind ihre Lehrer.

---

[14]) Vipaçyin (pāli Vipassi), Çikhin, Viçvabhū, Kakusandha Kāñcana (Konāgama), Kāçyapa (Kassapa) und Çākyasiṁha (Gotama). Von diesen sieben Buddhas gehören nur die vier letzten dem gegenwärtigen Kalpa an.

[15]) Aṅgutt. Nik. IV. 36 erwidert der Buddho auf eine diesbezügliche Frage des Brahmanen Doṇo: ‚Nicht bin, Brahmane ich zum Gotte bestimmt. . . . Jener Wahn, Brahmane, der mich zum Gotte, . . . zum Geiste in den Lüften, zum Gespenste oder Menschen machen würde, eben jener Wahn ist in mir erloschen, an der Wurzel gefällt, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem ferneren Eintritt ins Dasein ausgesetzt.‘ Es ist eine Ironie der Geschichte, dass gerade der Religionsstifter, der sich so entschieden gegen jede Vergöttlichung seiner Person verwahrte, zum Gotte gestempelt wurde.

[16]) Patronymikon des Buddha nach Seinem Vater Çuddhodana.

[17]) Der Buddha galt jener späten Zeit als Verfasser des Kanons.

[18]) Diese Männer sind ohne Ausnahme Mahāyānisten.

Die mitgeteilte Strophe wird nun von Anfang an erklärt: ‚Im Buddhismus‘ bedeutet ‚im buddhistischen System‘, der ‚Sugata‘ ist der ‚Buddha‘, ‚Gottheit‘ ist dasselbe wie ‚Gott‘. ‚Fürwahr‘ ist hier dasselbe wie ‚nach einem wahrheitsgemässen Ausspruche.‘ Wie lautet nun dieser Ausspruch? Der vier u.s.w. Diese Wahrheiten sind heilsam einerseits, weil der Wirklichkeit entsprechende oder gute Vorstellungen je nach Umständen [je nach dem Karman] zur Erlösung hinführen, anderseits indem sie das Nachdenken über das Wesen der jeweils vorhandenen Dinge (fördern); oder aber auch: die Wahrheiten sind den guten Menschen heilsam; die edlen Wahrheiten sind die Wahrheiten der Edlen, das ist der Sinn dieser edlen Wahrheiten. Der Darleger der vier Wahrheiten vom Leiden usw., nämlich vom Leiden (duḥkha), (seiner) Entstehung (samudaya), dem Pfade zu (seiner Aufhebung) (mārga) und der Aufhebung (des Leidens) (nirodha) ist der Lehrer [der Buddha].

Die fünf Gruppen des Anhaftens (upādānaskandhāḥ), nämlich Bewusstsein usw. welche die Leidensfrüchte (der Taten) sind, werden weiter unten aufgezählt werden. In Verbindung aber mit dem Lebenshange (tr̥shṇā) bilden sie die Grundursache des Leidens. Aus diesem Ursprunge geht die Entstehung des aus den fünf Skandhas bestehenden Leidens hervor. Der Pfad ist eine Umwandlung des Gemütes, bestehend im Nachdenken über die Ursachen der Aufhebung des Leidens, über die Wesenlosigkeit aller Dinge und in andern derartigen Gedanken. Die Aufhebung [des Leidens] ist der leidenschaftslose

---

Dharmottaro, Dharmakīrti und Dignāga machten sich um die Ausbildung der buddhistischen Logik verdient, welche dann zur Grundlage des Nyāya wurde.

(niḥkleça[19]) Zustand des Gemütes. Aufgehoben wird (hierbei) der Daseinsprozess (saṃsāra), der da in dem Behaftetsein des Gemütes mit Begehren und Abneigung besteht. Und durch diese (Aufhebung) erfolgt die Erlösung.

Das Leiden sind die dem Daseinsprozess unterworfenen Gruppen (skandhāḥ) und diese werden als fünf an der Zahl genannt.

Bewusstsein (vijñāna) Gestaltung (vedanā), Begriff (saṃjñā) Gestaltung (saṃskāra) und körperliche Form (rūpa)

Dipikā. Das »Leiden« ist die »Wahrheit vom Leiden«; was meinte er [Haribhadra] damit? Es wandern die Skandhas von einem Zustande zum andern, oder sie gehen von einer Existenz zu einer andern über, und wegen dieser ihrer Beschaffenheit spricht er von den ‚an den Daseinsprozess gefesselten Gruppen'. Seien sie nun bewusst oder unbewusst,[20]) ihre (gemeinsame) Eigentümlichkeit ist, dass ihnen Anhäufungen von Atomen (paramāṇu) zugrunde liegen.

Vṛtti. Dieser ganze teils bewusst, teils unbewusst

---

[19]) Kleça, pāli kilesa, umfasst eine Reihe von Leidenschaften, üblen Gemütszuständen, die immer auf irgendwelche wahnartige Vorstellungen zurückgehen; darum werden die Kleças auch selbst Irrtümer genannt: Begierde, Hass, Wahn, Stolz, falsche Ansichten, Zweifel, Trägheit, Unruhe, Schamlosigkeit, Mangel an Feinfühligkeit. (Seidenstücker, Syst. d. Buddh. X, 3.)

[20]) Die Bedeutung der Skandhas in bewusste und unbewusste ergibt sich aus der gleich darauf folgenden Vṛttistelle. Die fünf Skandhas werden als nāma-rūpa bezeichnet; die vier zum nāma gehörigen Skandhas gelten als bewusst, bewusstseinsimmanent, ebenso die vierundzwanzig sekundären Eigenschaften, die zum rūpaskandha gehören (vgl. Seitenstücker Syst. d. Buddh. II. 1;) dagegen sind die vier Elemente, Erde usw. unbewusst, bewusstseinstranszendent, und mit ihnen ihre Voraussetzung, der Raum.

verlaufende Daseinsprozess besteht bloss aus Begriffen, nur aus Namen. Nicht gibt es hier eine reale Vereinigung von Gattin, Sohn, Freund, Bruder usw. oder eine reale Sachverbindung von Krug, Gewebe u. dgl. . . . . Im Buddhismus ergibt sich nämlich daraus, dass durch die Beweise dieses Systems (die Realität) der groben, äusserlich wahrnehmbaren Erscheinung eines in der Welt sich entwickelnden Dinges widerlegt ist, die Realität der Atome.

Dīpikā, Und diese Skandhas werden als fünf angegeben; es werden ihrer nur fünf genannt, weil mit ihrer Nennung alles andere (vom Skandha-Begriff) ausgeschlossen ist. Daher gibt es aber auch keinen weiteren Skandha, der ‚das Selbst‘ (ātman) hiesse. Als die Gruppen nannte er das Bewusstsein usw., nämlich die Gruppe des Bewusstseins (vijñānaskandha), die Gruppe der Gefühle (vedanāskandha), die Gruppe der Gestaltungen (saṃskāraskandha,) und die Gruppe der körperlichen Formen (rūpaskandha).

Hier ist nun die Bewusstseinsgruppe[21]) ein besonderes Bewusstsein, nämlich das auf die äusseren Formen sich beziehende Bewusstsein (rūpavijñāna), bestehend in Geschmacksbewusstsein usw. und dieses auf die

---

[21]) Wie dem Pālibuddhismus, so ist auch diesem Sanskrit-Hīnayāna die Unterscheidung des Bewusstseins in zwei Gruppen, rūpavijñāna und manovijñāna geläufig. (vgl. Nyāṇatiloka, Wort des Buddha S. 11.) Dem eigentümlich realistischen Zuge dieser Richtung entspricht es, dass das Bewusstsein sich ganz verflüchtigt, ganz aufgeht einerseits im rūpaskandha, anderseits im saṃjñāskandha, wenn es heisst: ‚der Komplex der Vorstellungen . . . ist das eine Mannigfaltigkeit zulassende Bewusstsein‘, oder beim rūpavijñāna: . . . ‚es entspringt ohne fremde Einflüsse aus den Dingen (allein)‘. Der Wirklichkeitsstandpunkt des älteren Buddhismus ist hier zugunsten eines spekulativ veranlagten Materialismus aufgegeben.

äusseren Formen sich beziehende Bewusstsein ist folgendermassen anzusehen:

Es ist nämlich die (unmittelbare) Anschauung das primäre, das eindeutige Bewusstsein, (weil) gleich dem Bewusstsein eines Kindes, eines Stummen usw. ohne fremde Einflüsse aus den Dingen (allein) entspringend.

Vṛtti. Bewusstsein bedeutet hier ein besonderes Wissen, nämlich das Wissen von der nur momentanen Existenz aller Dinge.[22])

Dipikā. Lustgefühle, Leidgefühle und solche Gefühle, die keines von beiden sind, bilden die Gruppe der Gefühle. Das Gefühl entspringt aus dem Fruchtertrage früher begangener Taten. Darum sagte auch einst ein buddhisticher Mönch, der während des Bettelganges durch einen Dorn am Fusse verletzt wurde:

Hier tötete ich im 91. Kalpa durch meine Kraft einen Menschen. Durch den Fruchtertrag dieser Tat, ihr Mönche, ward ich am Fusse verletzt.

Die Gruppe der Begriffe bildet der Vorstellungskomplex, dessen Eigentümlichkeit in der Heraushebung der wesentlichen Merkmale (nimitta), der (realen) Einzelvorstellungen (saṃjñā) besteht. Da ist z. B. die (reale) Einzelvorstellung eine Kuh u. dgl. und der abstrakte Begriff ‚Kuh' u. dgl. ist das Zeichen des erlangten Verständnisses dieses Dinges [durch Heraushebung der

---

[22]) Diese Erläuterung des rūpavijñāna hat jedenfalls etwas befremdliches, bedeutet indessen nur, dass allein durch (unmittelbare) Anschauung (ālocana), auf welcher das rūpavijñāna beruht, die Allvergänglichkeit sich offenbaren kann. Im Gegensatze dazu steht das manovijñāna, das nicht auf der Anschauung beruht, sondern auf der allgemein vom Hīnayāna als minderwärtig betrachteten Erkenntnis durch Begriffe (saṁjñā); Begriffe aber haben die Eigenschaft dauernde Dinge vorzutäuschen, weil sie selbst einen Anspruch auf dauernde Geltung erheben.

wesentlichen Merkmale und ihre Unterscheidung von den unwesentlichen; der analytische Prozess bei der Begriffsbildung]. Die Heraushebung dieser (Merkmale) ist eine Vereinigung (derselben) [der synthetische Prozess bei der Begriffsbildung], und der Vorstellungskomplex, dessen Wesen diese (synthetische Funktion), bildet, ist das eine Mannigfaltigkeit zulassende Bewusstsein [manovijñāna],[21] bestehend in allgemeinen Bezeichnungen wie Name, Kaste u. dgl., ist eben die Gruppe der Begriffe;[22]) das ist der Sinn.

Die Vereinigung der heilsamen (puṇya; pāli kusala), der unheilsamen (apuṇya; pāli akusala) und der übrigen (indifferenten) Bewusstseinserscheinungen (dharma) bildet die Gruppe der Gestaltungen (saṃskāra). Durch die Wiedererregung einer (einzelnen) Vorstellung aus dieser (Gruppe der Gestaltungen) entsteht die Erinnerung usw. an ein früher einmal wahrgenommenes Objekt. (Die vier Elemente, wie) das Erdelement usw. und (die 24 Merkmale körperlichen Daseins, wie) äussere Form usw. bilden die Gruppe der körperlichen Phänomene. Und nicht kann ein von diesen (Skandhas), Bewusstsein usw. verschiedenes Ding, welches das Subjekt von Lust, Leid, Begehren, Abneigung und Bewusstsein wäre, Ātman (das Selbst) genannt, durch Wahrnehmung entdeckt werden; auch nicht durch Schlussfolgerung, weil es ein zuverlässiges Wahrnehmen seiner Merkmale nicht gibt [was die notwendige Voraussetzung für ein gültiges Schlussverfahren ist]. Und eine andere von Wahrnehmung und Folgerung verschiedene, den Dingen angemessene Erkenntnisquelle gibt es nicht.[23])

Und diese fünf Gruppen sollen als von momen-

---

[23]) Die Theorie der Erkenntnisquellen, nimmt in allen

taner Dauer erkannt werden, nicht aber als absolut beständig oder als eine bestimmte Zeit dauernd. Und dieser Satz: ‚Alle Gestaltungen sind vergänglich,' wird hier (weiter unten) erklärt werden. Nachdem er [Haribhadra] die fünfgeteilte [nach den fünf Skandhas] Leidenswahrheit dargestellt hatte, teilte er die Wahrheit mit, welche die Ursache der Leidenswahrheit ist.

Weil in der Welt die gesamte Schar von Leidenschaft usw., Egoismus genannt, hervorgeht (samudeti), wird sie als die Entstehung (samudaya) (des Leidens) bezeichnet.

Dipikā. ‚Weil' bedeutet ‚da aus einem Entstehungsgrunde', ‚in der Welt' bedeutet ‚inmitten der Welt,' ‚von Leidenschaft usw.' bezeichnet ‚von Fehlern wie Gier, Hass und dergl.' ‚Schar' bedeutet ‚Ansammlung' ‚gesammt' ist gleich ‚ganz', ‚hervorgeht' deckt sich mit ‚entsteht'. Auch welcher Art diese Schar sei, sagte er [Haribhadra]: »Sie [diese Schar] ist durch ihr Wesen (bhāva), (bestehend in Gedanken wie) ‚der bin ich', ‚das gehört mir' näher bezeichnet.« ‚Ich' ist ‚Selbst', ‚mir gehörig' ist ‚eigen' und das diesen Ausdrücken zugrunde liegende Wesen [nämlich der Egoismus] besteht wirklich.[24]) Das Wesen von ‚Ich' und ‚mein' sind eben die Vorstellungen ‚Ich bin der und der' und ‚der gehört mir an'; so ist der Zu-

---

indischen Systemen, den Vedānta ausgenommen, einen breiten Raum ein.

[24]) Dieser Satz besagt nicht etwa, dass den Ausdrücken ‚Ich', ‚Selbst' und ‚eigen' eine Realität, etwa ein Ātman zugrunde liegt, sondern lediglich, dass sie, wie sich aus dem unmittelbar folgenden ergibt, im Egoismus wurzeln und dass der Egoismus nicht etwas Eingebildetes, sondern etwas Wirkliches d. h. Wirkungen Hervorbringendes ist.

sammenhang, so der Sinn. Infolge der elliptischen Ausdrucksweise (der zweiten Verszeile) ist noch hinzuzudenken: ‚Jener ist ein Fremder' und ‚der gehört jenem Fremden an'. ‚Nähere Bezeichnung' ist gleich ‚Name' und das, was hier näher bezeichnet wird, das wird seinem Wesen nach als Egoismus (ātmātmīyabhāva) bezeichnet, (denn) der ist sein Wesen. Da durch die Relation ‚ich' und ‚mein' respektive die Relation ‚ein anderer' und ‚sein' usw. Gier, Hass etc. entstehen, wird diese Wahrheit (Leidens-)Entstehung (samudaya) genannt.

Vṛtti. Das Wesen der Gier sind die Vorstellungen ‚ich' und ‚mein', das des Hasses hingegen ‚ein anderer' und ‚sein'.

Alle Dinge sind nur momentan, so (verhält es sich); und diese Vorstellung ist hier als der Pfad (mārga) anzusehen. Die (Leidens-) Aufhebung (nirodha) wird Erlösung (mokhsa) genannt.

Der Interpretation dieses Çloka schickt Guṇaratna die Beweise der Buddhisten jener Zeit für die Momentaneität (ksaṇikatva) aller Dinge, was ein präziserer Ausdruck für die anicca-Wahrheit ist, voraus. In diesen Beweisen ist der Begriff des ‚Wesens' eines Dinges (svabhāva) von Bedeutung; er hat auch in der Geschichte der hīnayānistischen Philosophie eine grosse Rolle gespielt (vergl. Açvaghoshas Polemik gegen die Svabhāvikas, Buddhacarita in Reclam von v. 1469—1486). Darum sei die der Vorrede Guṇaratnas zu seinem Kommentar entnommene Erläuterung dieses Begriffes hierher gesetzt.

Die Anhänger der Lehre vom individuellen Wesen der Dinge behaupten: Das Wesen eines Dinges (svabhāva) ist die natürliche Entwicklung dieses Dinges

aus sich selbst. Alle Dinge entstehen vermöge ihres eigenen Wesens; z. B. entsteht aus Lehm ein Krug und nicht ein Gewebe und dgl., aus Fäden hingegen ein Gewebe, kein Krug und dgl. Und diese in jedem einzelnen Falle besonders geartete Entstehung (eines Dinges) ist nicht als ohne inhärierendes Wesen (svabhāva), ohne Energieaufwand (ghaṭa) zustandekommend aufzufassen. Daher sind auch alle die Dinge als aus ihrer eigenen inhärierenden Natur geworden anzusehen. Darum sagen sie [die Svabhāvikas] auch:

Wer schafft die Schärfe der Dornen,
Der Vögel buntes Gefieder?
Dem eigenen Wesen entsprangen diese Dinge alle,
Nicht gibt's da freier Willkür Walten irgendwo.
Des Brustbeerbaum's Dorn ist spitzig,
Gerade, vereinzelt auch krumm,
Und seine Frucht ist rundlich.
Sprich, wer erschuf ihn so?

Die beiden Strophen enthalten offenbar eine entschiedene Ablehnung des Theismus, sofern derselbe das Eingreifen übernatürlicher Mächte in den Weltprozess oder gar eine Erschaffung des Weltganzen behauptet. Was unter dem svabhāva zu verstehen ist, kann auch aus obiger Stelle nicht unmittelbar ersehen werden. Jedenfalls ist eine materialistische Deutung, wie die Beispiele von Lehm, Krug usw. nahezulegen scheinen, nicht anzunehmen; denn gerade an dieser wichtigen Stelle heisst es nicht: die Dinge entstehen aus ihrem eigenen Wesen sondern vermöge ihres eigenen Wesens. Vielmehr ist das Wesen eines Kruges nicht die Materie, aus der er besteht, sondern die Summe der Merkmale, die ihn als Krug bezeichnet werden lassen, also die »Krugheit«, und die Stelle besagt wohl, dass zwar die Krugheit in Lehm realisierbar ist, nicht aber das Gewebesein, dass zwar das Gewebesein in

Fäden realisierbar ist, nicht aber die Krugheit. Anderseits ist es verfehlt svabhāva als eine Art platonischer Idee, als ein dauerndes, dem Prozess entrücktes Vorbild einer Klasse von Dingen zu betrachten, denn sowohl wird wiederholt betont, dass jedes einzelne Ding seinen eigenen svabhāva hat, als auch die Zusammenstellung mit Energieaufwand den svābhava als etwas Wirkendes, Energieartiges darstellt. Es deutet alles darauf hin, dass svabhāva die rein individuelle Wirkungsweise eines jeden Dinges, sein Karma ist. Hiermit wenden wir uns wieder den Ausführungen Guṇaratnas zu.

Dīpikā. Ein Augenblick ist ein unendlich kleiner Zeitraum. Die Dinge sind ‚momentan' bedeutet hier: sie beharren nur einen Augenblick. Und so sagen denn die Buddhisten: Ein Ding, das aus den in ihm selbst liegenden Ursachen entsteht, entsteht entweder als ein in seinem Wesen Vergängliches oder als ein in seinem Wesen Unvergängliches;[25]) wenn als ein Unvergängliches, dann folgt aus dem durch das Dilemma der allmählichen und plötzlichen Entstehung begrün-

---

[25]) Hier hat, zu Anfang des Beweises das Wort ‚Wesens' (svabhāva) noch nicht jene oben entwickelte Bedeutung der ‚Entwicklung eines Dinges aus sich selbst', woraus sich unmittelbar ergibt, dass Vergänglichkeit, weil stete Veränderung, notwendigerweise damit verbunden ist. Vielmehr hat svabhāva hier die allgemeinere Bedeutung von ‚Natur', ‚natürliche Beschaffenheit' eines Dinges. Ziel des Beweises ist diese Natur zu determinieren als ‚Vergänglichkeitsnatur'. Wenn wir das nicht festhalten, muss sich uns der ganze Beweis als die weitschweifige Analyse einer Tautologie darstellen.

‚Ein Ding entsteht' heisst nicht ‚es war früher nicht und beginnt jetzt zu bestehen', sondern ‚es entwickelt sich, geht aus einem unoffenbaren Zustand in einen offenbaren über'.

deten Nichtvorhandensein der das Ding durchdringenden Zweckhandlung auch die Nichtexistenz des zu durchdringenden Dinges selbst. Das Reale (in dem Ding) ist nämlich der Bewirker der Zweckhandlung. Und dieses unvergängliche Ding, das in (dieser) Zweckhandlung sich entwickelt, entsteht entweder allmählich [d. h. während eines Zeitablaufes] oder es entsteht plötzlich [in einem Augenblicke].

Allmähliche Entstehung ist ausgeschlossen, weil während der Wirkungszeit der Zweckhandlung dieses Dinges das in einer andern [sei es früheren, sei es späteren] Zweckhandlung wirksame Wesen desselben Dinges entweder vorhanden ist oder nicht;[26]) wenn es (gleichzeitig) vorhanden ist, wie kann dann das Ding allmählich wirken?[27]) Wenn aber ein (von aussen) herantretender Faktor zu Hilfe genommen wird, so tritt

---

[26]) Die zugrunde liegende Vorstellung ist: Eine während eines bestimmten Zeitraumes verlaufende Handlung eines Dinges zerfällt in eng aufeinanderfolgende Handlungsphasen und jeder dieser Phasen entspricht ein bestimmtes Wirkungsmoment des wirkenden Wesens; die Handlung ist das äusserlich Wahrnehmbare, das wirkende Wesen in seinen unmittelbar aufeinander folgenden Wirkungsmomenten das ‚Ansich'. Ich gestehe mit dankbarer Anerkennung, dass mir das volle Verständnis für diese schwer begreifbaren Betrachtungen durch die Lektüre von Dr. Dahlkes Buch »Buddhismus als Weltanschauung« aufgegangen ist.

[27]) Wenn die Wirkungsmomente mehrerer Augenblicke gleichzeitig vorhanden sind, ist allmähliche Entwicklung ausgeschlossen, alle müssen sich dann eben gleichzeitig in einem Augenblick entladen. Die folgenden Augenblicke fallen dann aber leer aus, es sind keine Wirkungsmomente da, d. h. das wirkende Wesen selbst ist nicht vorhanden. Durch diese Konsequenz sind alle Systeme getroffen, die als das Wirkende in den Dingen individuelle, unveränderliche Seelen annehmen; da bei einer solcher Seele einmal sämtliche Wirkungsmomente

durch diesen Hilfsfaktor an dem dauernden Ding entweder ein [wie wir sagen würden: Energie-] Überschuss ein, oder er tritt nicht ein. Angenommen er träte ein, dann fragt es sich, ob ein Nachlassen in der früheren Wirkungsweise (purvasvabhāvaparityāga) stattfindet oder nicht. Tritt ein solches Nachlassen ein, so folgt aus (diesem) Übergang in einen anderen Zustand die Vergänglichkeit (anityatva) des Dinges. Findet dagegen ein solches Nachlassen in der frühern Wirkungsweise nicht statt, was ist dann mit der Heranziehung eines Hilfsfaktors, da ja dann hierbei keine Hilfe geleistet wird, anzufangen? Oder wird etwa zu einem besonders wichtigen Werke auf diese Weise auch ein Helfer herangezogen, der nichts zu Wege bringt? Heisst es doch:

Wenn er auch wenig leistet, angenommen wird der Mann.
Ein nutzlos' Ding, wer nähme eines solchen wohl sich an?

[Wenn dagegen kein Energieüberschuss eintritt, so ist das nur ein anderer Ausdruck für die Wirkungslosigkeit des Hilfsfaktors, und aus dieser ergibt sich wie im Vorhergehenden die Entbehrlichkeit der Annahme eines solchen.]

Nun der andere Fall, dass während der Wirkungs-

---

vereint, gleichzeig vorhanden gewesen sein müssen — denn wenn sie unveränderlich ist, können verschiedenen Zeitmomenten nicht verschiedene Wirkungsmomente entsprechen, alles Wirkende muss dann gleichzeitig sein — so muss sich in jenem Augenblick die ganze Einrichtung des durch diese Seele entwickelten Dinges vollzogen haben; das Wirkende an der Seele selbst müsste aufgehört haben und das Ding wäre von da an unveränderlich.

zeit der ersten Handlung (jenes Dinges) das wirkende Wesen einer späteren Handlung desselben Dinges noch nicht vorhanden ist. In diesem Falle zeigt sich klar ersichtlich die Unzulänglichkeit der (angenommenen) Unvergänglichkeit.

Es möge nun aber jenes dauernde Ding in einem Augenblicke die Zweckhandlung vollziehen. Es ergäbe sich in diesem Falle infolge restlosen Auswirkens sämtlicher Phasen der Zweckhandlung schon im ersten Augenblick die Untätigkeit des Diuges im zweiten Augenblick. Auch hieraus folgte ein Übergang zur Vergänglichkeit. Wenn aber jenes Ding auf Grund des Beharrens bei seiner Wesenheit diese Zweckhandungen auch im zweiten und den weiteren Zeitmomenten wiederholen wollte, so ginge dies infolge Mangels leines zureichenden Grundes nicht an. Wäre aber schliesslich die Menge der objektiven Zustände, die auf Grund des Beharrens bei der eigenen Wesenheit (tatsvabhāvatva) seitens des Dinges erst im zweiten und den folgenden Augenblicken eintreten sollte, schon im ersten Augenblicke vorhanden, so ergäbe sich aus diesem [im Hinblick auf die folgenden Zeitmomente, in denen, da sie bereits ausgewirkt sind, das Ding in den Zustand der Untätigkeit überginge] Nichtbeharren bei der eigenen Wesenheit die Vergänglichkeit des Dinges.

So gibt es denn infolge der Unmöglichkeit der Zweckhandlung eines beharrlichen (nitya) Dinges, erwiesen durch das Dilemma von allmählicher und momentaner Wirkungsweise, auch nicht die Entstehung eines beharrlichen Dinges aus Ursachen, die in ihm selbst liegen. Vielmehr entsteht ein Ding als ein bis in sein innerstes Wesen Vergängliches. Und nachdem dies richtig ist, ergibt sich, da keine weiteren Hindernisse bestehen, die von uns behauptete ausnahmslose

Momentaneität aller Dinge. Und so heisst es denn auch:

Als Grund des Unterganges der Wesen gilt gewöhnlich das Geborenwerden.
Der schon geboren, noch nicht tot, aus welcher Ursach' mag der später wohl verderben?

Vṛtti. Was existiert, das ist bloss augenblicklich wie eine Wolke, und jene (bekannten) Zustände existieren. Die Daseinskraft zeigt sich nur hier in der Zweckhandlung und auch sie ist durch die Beweise richtiger Erkenntnis bewiesen. Sie kann nicht einfach [d. i. selbstidentisch] sein, weil sonst ihre Handlung nicht etwas anderes schaffen könnte.[28]) Aus beiden Zuständen (der Daseinskraft) [dem vorhergehenden und unmittelbar folgenden] ergibt sich die Außenblicksvernichtung (kshaṇabhaṅga); und nach geliefertem Beweise tritt dann Beruhigung ein.

Dīpikā. ‚Aber selbst die Vergänglichkeit zugegeben — denn wenn ein vollständiger Krug und dgl. mit einem Hammer und dgl. zusammentrifft, dann erweist sich seine Vollständigkeit als vergänglich, nicht aber als beständig — sind Dinge, bei denen Zerstörungsursachen in Betracht gezogen werden müssen und die somit vergänglich sind, nicht der Augenblicksvernichtung unterworfen.'[29]) Dies ist der Einwand

[28]) Die Daseinskraft ist dasselbe wie unser bisheriges ‚wirkendes Wesen'. Wenn sie selbstidentisch wäre, also jetzt genau so wie unmittelbar vorher und nachher, so wäre das Resultat ihres Wirkens in jedem Augenblick dasselbe, was aber mit der Erfahrung nicht übereinstimmt.

[29]) Im folgenden wird nachgewiesen, dass die Annahme, die Dinge beständen, nachdem sie entstanden sind, einige Zeit unverändert und würden dann durch äussere Ursachen zerstört, hinfällig ist, dass vielmehr alle Dinge von Natur aus in jedem Augenblicke vollständiger Vernichtung und Neubildung unter-

eines Lehrers, der nicht geehrt zu werden verdient, wie sich aus dem folgenden ergeben wird. Wenn ein Zusammentreffen zwischen Hammer u. dgl. und einem Kruge oder ähnlichem stattfindet, so war die Vergänglichkeitsnatur (vināçasvabhāva) des Kruges, (die) im Zustande des letzten Augenblickes (offenbar wird), entweder schon im Augenblicke der Entstehung des Kruges vorhanden oder sie war nicht vorhanden. Wenn sie da war, dann kommt gleich in dem auf die Entstehung folgenden Augenblicke die Augenblicksvernichtung zum Vorschein. War aber diese (Vergänglichkeits-) Natur im Augenblicke der Entstehung (des Kruges) nicht vorhanden, wieso konnte sie dann später entstehen? Wenn aber die wesentliche Beschaffenheit (svabhāva) des Kruges derart wäre, dass er, wie lange Zeit er auch bestanden haben mochte, durch ihren Ablauf (schliesslich) doch zugrunde gehen müsste, [diese Auffassung liegt dem obenerwähnten von jenem Lehrer erhobenen Einwande zugrunde] dann müsste diese seine Natur auch beim Zusammentreffen mit einem Hammer u. dgl. bestehen bleiben. So könnten

---

worfen sind: Denn dies ist der eigentliche Sinn der anicca-Wahrheit und jene Buddhisten einer spätern Zeit hätten kaum so viel Mühe auf diese äusserst scharfsinnigen, mit echt indischer Präizision durchgeführten Beweise verwandt, wenn sie nicht gefühlt hätten, dass gerade hierin das wesentliche des Dharma, was ihn von allen andern Lehren unterscheidet, liegt. Bezeichnender Weise nehmen auch in dem über Buddhismus handelnden Abschnitte des Sarvadarçanasaṁgraha, den Deussen in seiner eines eingehenden Studiums so überaus würdigen Geschichte der Philosophie I, 3 mitteilt, die Erörterungen über dieses grundlegendste der drei Merkmale einen grossen Raum ein. Dass hierbei jenes ‚Der Erhabene ist frei von aller Theorie, denn der Erhabene hat es selbst gesehen: So ist die Form, so entsteht sie, so vergeht sie' . . . stark zurücktrat, ist die Kehrseite dieser rationalistischen Bestrebungen.

(dann aber) auch hundert Hammerschläge seine Zerstörung nicht herbeiführen; vielmehr bestünde (in diesem Falle) der Krug u. dgl. bis an das Ende des Kalpa fort, [was natürlich eine Absurdität ist.] So ist dieser ganze Weltprozess (nichts als) Zunichtewerden, Verfall und Unreinheit. Auf Grund dessen muss sich ein jeder, er mag wollen oder nicht, zu der Lehre von der Augenblicksvernichtung der Dinge bekennen. Der Gedankengang des Beweises aber ist folgender: Was seinem Wesen nach vergänglich ist, das muss es schon im Augenblicke der Entstehung gewesen sein, wie z. B. die Natur des in seinem letzten Augenblicke bestehenden Kruges. Ihrem Wesen nach vergänglich sind auch Farbe, Geschmack usw., und zwar von ihrer Entstehung an: Hieraus ergibt als Ursache (des Vergehens) die eigene Natur (der Dinge) (svabhāva). Es verhält sich dies aber so, weil äussere Zerstörungsursachen nichts zu bewirken vermögen. Aus in ihnen selbst liegenden Gründen entspringt schon von ihrer Entstehung an die Augenblicksvernichtung der vergänglichen Dinge.

(Noch könnte der Einwand erhoben werden:) Wenn alle Dinge der Augenblicksvernichtung unterliegen, wie ist dann diese Annahme möglich: ‚Das ist der und der?' Vr̥tti. Hierauf wird erwidert: Infolge der in ununterbrochen aufeinanderfolgenden gleichen Zeitmomenten vorsichgehenden Entwicklung des Wahrnehmungsbewusstseins, verbunden mit Unwissenheit (avidyā) entsteht, nachdem am Ende des vorhergehenden Bewusstseinsmomentes, dessen Inhalt z. B. eine Lampe war, die Vorstellung (saṃskāra) sich gebildet hatte: »das ist eine Lampe«, als (unmittelbar) folgendes ein dem vorhergehenden genau gleichendes Bewusstseinsmoment. Dīpikā. Durch die längere Zeit andauernde Entwicklung der Anhäufung einer dichten Masse

gleichartiger Bewusstseinsmomente und deren unausgesetzte Neuentstehung unter absoluter Vernichtung der unmittelbar vorhergehenden Bewusstseinsmomente tritt mit Nachdruck die Meinung hervor: ‚Das ist der und der'. Auch aus den abgeschnittenen, später wieder nachgewachsenen Nägeln, Haarschmuck u. dgl. ist der Glaube ‚das ist der und der' zu verstehen. Was gibt es auch auf diesem Gebiete, das von einem tüchtigen Manne nicht vollbracht würde? Bewiesen also ist dieser Satz: Was existiert, besteht nur für die Dauer eines Augenblicks; und folglich ist auch das Folgende begründet: Alle Dinge sind vergänglich.

Wir kehren zum Gegenstande der Erörterung zurück. In dem Satze ‚alle Dinge sind nur momentan, so (verhält es sich)' ist aus dem Wörtchen ‚so', das hier als Bezeichnung der Art und Weise dient, zu erkennen, dass es kein wie immer geartetes Selbst, wohl aber ununterbrochene, aus Bewusstseinsmomenten bestehende Gedankenzusammenhänge gibt usw. Daher das Folgende: ‚Alle Dinge sind vergänglich', ‚es gibt kein Selbst', ein solcher oder ähnlicher Gedanke, der in einem früheren Bewusstsein entstand, wird in einem folgenden Bewusstsein zu einer Kraft, die ihren Ursprung nicht aus den in ununterbrochener Folge einander ablösenden Bewusstseinsmomenten herleitet, zu einer rein geistigen, unmittelbaren Einsicht. Das ist der Sinn.

‚Der Pfad' ist die so bezeichnete edle Wahrheit, ‚hier' bedeutet ‚in der buddhistischen Lehre', ist ‚anzusehen' heisst ‚soll beschritten werden'. Der Pfad ist eine Gemütsumwandlung durch derartige Gedanken: ‚Alle Dinge sind vergänglich, kein Selbst ist in ihnen'. Das ist der Sinn. Und dieser Pfad ist als die Ursache der Erlöschung anzusehen.

Dann nannte er die vierte erhabene Wahrheit. ‚(Leidens-)Aufhebung' ist die so bezeichnete Wahrheit; ‚Erlösung' bedeutet: ‚Befreiung', ‚wird genannt' ist dasselbe wie ‚wird bezeichnet als'. Die Erlöschung (nirodha), bestehend in dem kleça-freien[19]) Zustande des Gemütes, wird durch ‚Befreiung' erläutert.

Das sind die vier erhabenen Wahrheiten vom Leiden usw., welche sachgemäss von dem Verfasser des Werkes [damit meint Guṇaratna sich selbst] nach dem System der Sautrāntikas vorgetragen wurden. So ist dies zu verstehen.

(Schluss folgt.)

Ambapali.

Therīgāthā, Zwanziger Bruchstück.

Freie Nachdichtung von **Walter Markgraf.**

Dunkel war der Locken Fülle, glänzend schwer und anmutsreich,
Dichte Locken fielen nieder, sanftgewellt und seidenweich.
Holde Blumen schmückten lieblich meines Haares Herrlichkeit,
Süssen Hauch wie Sandeldüfte strömt es aus zur Jugendzeit.
Ach nun ist es blass geworden, altersgrau und schattenbleich,
Nur des Meisters Lehre dauert, strahlt und glänzt der Sonne gleich.

Gutgepflegtem Laubgelände glich mein aufgekämmtes Haar,
Goldne Spangen und Geschmeide glitzerten in reicher Schar,
Wie gemalt vom kundgem Künstler, zart gezeichnet, schön erdacht,
Vielgepriesen war vor Zeiten meiner Brauen holde Pracht.
Nun im Alter ist vergangen, was so schön und prächtig schien,
Nur des Meisters Lehre dauert, ewig wird die Wahrheit blühn.

Blitze strahlt mein dunkles Auge, Feuergeister schliefen drin,
Sprühnde Blicke liess ich gleiten rings um lockenden Gewinn.
Goldnen Muscheln gleich an Schönheit schien der Ohren zartes Rund,

Und wie Perlen, ja wie Blüten, glänzten Zähne mir im Mund.
Ach, das Aug' ist halb gebrochen, alle Anmut musst' vergehn,
Nur allein des Meisters Lehre wird in Ewigkeit bestehn.

Goldig glänzt in milder Tönung einst des Halses holder Bug,
Und des Nacken stolze Biegung reiche Perlenkette trug.
Voller heisser Sehnsucht hoben weiche Arme wundervoll
Sich im süssen Liebesspiele, forderten der Liebe Zoll.
Ach, so Glanz als Fülle schwanden, Alter übte streng Gericht,
Nur des Meisters Lehre dauert, — strahlt und glänzt, doch altert nicht.

Volle weiche Hände trugen eine Last von Edelstein,
Kostbar glänzte Ring um Ringlein an den Fingern zart und fein.
Straff und wonnig glänzte lockend ein verführend Brüstepaar,
Prangten ragend, stolz gerundet, blendeten die Freierschaar.
Heute, — ach, die dürren Hände! Alle Schönheit mocht verwehn,
Nur des Meisters Lehre dauert, bleibt in Ewigkeit bestehn.

Nimmer sahen Menschen Schönres, als den Leib, der goldig strahlt',
Schimmernd, licht wie Waldesnymphe, die mit ihrer Schönheit prahlt.
Sinnberückend, voll geschwungen standen Schenkel säulengleich,
Und der Knöchel feine Gliedrung deckt ich mit Geschmeide reich.
Ach, — der Leib ist voller Falten, stengelgleich das Schenkelpaar,
Nur des Meisters Lehre dauert, sonnenhelle, sternenklar.

Schöngebildet, sinnberückend, war des Fusses Wohlgestalt,
Ach, so reizlos, faltig, trübe wurde alles, fahl und alt.
Wie da Kalk und Mörtel fallen ab vom alten Fürstenhaus,
Löschten Alter und Gebrechen alle äuss're Schönheit aus.
Der Vergänglichkeit verfallen, sind so Haus wie Leiblichkeit,
Nur des Meisters Lehre dauert, — strahlt und glänzt zu aller Zeit.

Gedanken über „Rechte Lebensführung".

Aus dem Manuskripte des „Dhammo", II. Teil,
von **Jenō von Lénard**,
Übersetzt aus dem Ungarischen von A. U.



ie fünfte Stufe des Pfades, Sammāājīvo, der rechte Beruf, mit dem Postulate, dem buddhistisch orientierten Manne des praktischen Lebens jene Direktive zu geben, auf welcher er moral-ethisch die Grundlagen seiner Lebensführung aufbauen kann, ist eminent praktisch — das ist wirklich.

Sein Wirken muss mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung vor allem das vermeiden, was Leiden zu zeugen geeignet ist.

Aus diesem Gesichtspunkte bezeichnet der Pāli-Kanon fünf Berufe als ganz besonders Leid-erzeugend: Fleischhauerei, Handel mit lebenden Tieren (hierzu Jagd und Fischerei), Handel mit berauschenden Getränken, mit Giften, mit Waffen und Mordwerkzeugen, Handel mit Menschen (Sklaven und Mädchenhandel, Kuppelei), ferner die Söldnerei (Soldatenberuf für Sold, nicht in nationaler Sache).

Mit der Forderung: „Einem leid-erzeugenden Berufe entsagend suchen wir unser tägliches Brot auf gerechte Weise" ist wohl die allgemeine Direktive gegeben. Aber es mag nicht undankbar sein, die somit aufgeworfenen Probleme im Sinne der Buddha-Moral zu beleuchten.

Nun regulieren und leiten in unserem europäischen Wirtschaftsleben einzelne privilegierte Berufe, wie die Staats-Funktionen in Verwaltung, Jurisdiktion, Armee und Diplomatie mächtige und wirksame moral-ethische Correktiva, in Form von Gemeingeist und Korporations-Solidarität, die die Handlungen jedes Einzelnen mächtig beeinflussen und leiten. Bei den diplomierten und an Qualifikation gebundenen Berufen wachen Kammern (Advokatur, Ärzte-Kammern, Ingenieur-Verbände) und Organisationen über die Berufs-Moral. Nur gerade in den eigentlichen freien Wirtschaftsberufen verursacht die Schwankung der gesellschaftlichen Bewertung des einzelnen Individuums (gerade da diese Bewertung unbewusst auf moral-ethischer Unterlage im Volks- und Massenbewusstsein lebt) in moral-ethischer Beziehung auf dem Gebiete grosse, extreme Schwankungen, und hieraus resultiert das labile, sogar schwankende gesellschaftliche Gleichgewicht dieser Berufe — als Gesellschaftsklasse betrachtet.

Selbst die elementaren Normative sind noch kaum in den Anfängen entwickelt. Die Gesetzgebung hat wohl einige Schranken über unlauteren Wettbewerb, Markenschutz, Bestechungswesen, über Missbräuche diverser Art, über Missbräuche der Wirtschaftsorganisationen (Truste, Kartelle) aufgestellt, doch ist deren Entstehung nicht der eigenen Kraft der interessierten Klassen, der Schutz gegen Schäden im eigenen Körper zu verdanken, sondern es wurden diese Regulative von aussen seitens der Staatsgewalt gewissermassen denselben auferlegt.

Es ist keinesfalls zu leugnen, dass im Handel zum Beispiel die alt-indische Kategorisierung nach

dem Artikel, womit Handel getrieben wird, heute die Frage wohl kaum erschöpfend beantwortet, ob ein Lebensberuf füglich im Sinne des Buddho-Gedankens als „rechter" bezeichnet werden darf.

Eine umfassende Philosophie des Wirtschaftslebens, die Psychologie, Moral, Ethik und Physiologie des Wirtschaftslebens systematisiert oder aufgearbeitet hätte, besitzen wir heute noch nicht. Stammlers Versuche in dieser Richtung können nur als Vorläufe bezeichnet werden. Aber dieser Wunsch nach ethischer Orientierung ist wach und rege und lebt als stille Sehnsucht in mancher Brust und ist ein markanter Zug unserer Zeit und als solcher charakteristisch für dieselbe. Der krasse Materialismus der 60er und 70er Jahre des vergangenen Säkulums, der auch noch heute den auf niedrigeren Stufen des Lebens stehenden Menschen des Alltags zum grossen Teile leitet, ist als philosophischer Gedanke heute vielleicht schon als überlebt zu betrachten. Wir wissen, dass der Materialismus eine restlose Lösung auf die grossen Rätsel des Lebens nicht geben kann, und nur eine Seite des Weltgeschehens zeigt. Schon die dualistische Spaltung der Wissenschaft in Natur- und Geistes-Wissenschaften zeigt dies deutlich genug, wenn auch diese Distinktion fast auf die Dauer einer Menschengeneration gestorben schien. Selbst in wirtschaftlicher Hinsicht muss die Erkenntnis durchdringen, dass der augenblickliche materielle Nutzen selbst im wirtschaftlichen Leben als einzig ausschlaggebender Leitstern und Gesichtspunkt, als einziges Normativ nicht gelten kann, sondern dass dieses Normativ zumindest starker Correktive bedarf. Besondere Bedeutung gewinnen diese aber in gesellschaftlicher, respektive staatspolitischer Hinsicht.

Übrigens ist im heutigen Wirtschaftsleben ein stillschweigendes Anerkennen dieser Correctiva bereits auf einzelnen Gebieten nachweisbar. Die: „graeca fides" auf geographische Relationen bezogen, ist dem Welthandel nicht unbekannt. Es sei hier nur auf den Handel mit der Levante oder einzelnen Balkanstaaten hingewiesen. Der Handel bedarf ganz anderer Kautellen für nach Westen destinierte Waren, als nach Osten.

Auch einzelnen organisierten Formen gegenüber tritt das moralische Bewusstsein in die Schranken, wobei als bemerkenswerte Erscheinung zu betrachten ist, dass es sich nicht gegen die Formen selbst (Kartelle, Ringe, Konzerns, Trusts), sondern gegen den Missbrauch derselben wendet.

Desgleichen bezüglich einzelner Mittel, dessen sich Käufer wie Verkäufer ohne Unterschied missbräuchlich bedienen können, Bestechung, Verrat der Geschäftsgeheimnisse etc.

Gerade denjenigen gegenüber macht sich dieses gesunde Moral-Empfinden geltend, die innerhalb der bestehenden Rahmen korrumpieren.

So wie es im Gemeinbewusstsein anständige und unanständige Gewerbe gibt, gibt es innerhalb dieser Einteilung anständige und weniger anständige Branchen. Für dieselben lässt sich fast immer der historische Nachweis liefern, wie die Infiltration einzelner moralisch minderwertiger Elemente die Branche demoralisierte. Wie dann ein gesunder moralischer Sinn das Leben ganzer Generationen und grosser Gesellschaftsklassen hebt und läutert, dafür bietet ja das Vorbild des englischen business-gentleman das beste Beispiel.

Diesen gesunden, moralischen Sinn erhebt die Buddha-Lehre als Norm und Richtschnur für das Leben

des Alltags. Rechte Lebensführung soll also bedeuten, dass wir einen Beruf erwählen, der uns gestattet, unseren Idealen treu zu bleiben, der gewährleistet, dass wir alles, was wir für schön, edel und gut halten, nicht tag-täglich den kleinen materiellen Forderungen des Lebens opfern müssen.

Somit sind rechte Taten und rechter Beruf die zwei mittleren Stufen des Pfades, die geeignet sind, die im Vorangegangenen theoretisch begründeten und fundamentierten Grundsätze in die Realität des Alltagslebens zu übertragen und die gewonnenen idealen Werte in praktische Werte umzuschmelzen, und dadurch uns im Leben zu leiten und zu lenken.

Auch darin ist die Lehre auf dem Mittelwege, und führt sowohl in Theorie wie in Praxis zwischen Scylla und Charybdis zur Befreiung. Wir sollen nicht aus rein theoretischen Bedenken das materielle Wohl unserer Familie leichtfertig ausser Acht lassen, aber auch nicht unsere Ideale den Forderungen des Lebens zum Opfer bringen. Weise, rechte Einsicht, rechtes Nachdenken, nach rechtem Kampfe errungen, zeigt uns den rechten Weg hierzu: den Weg der Mitte, den heiligen, achtfachen Pfad.

Saṁsāro.

Jahre rauschen dir vorüber
wie der Wellen Wogenschwall,
deren dunkle Wasserlieder
wecken leisen Widerhall
in dem nachtgewohnten Sinnen
manches Träumers, der von hinnen
geht zum Ende aller Qual
und durch alle klingt es leise,

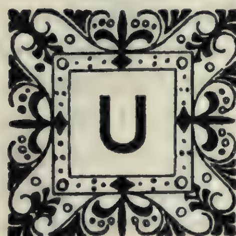
dass dein Ich schon uralt sei
und schon Ewigkeiten reise
durch die Welten-Wüstenei;
dass im grossen Sternenall
nicht ein einzig Stäubchen sei,
das nicht schon gebebt in Qual
als dein eigner Leidensschrei
und nicht schon gezuckt vor Freude
nicht geglüht in wildem Hass
und das jetzt in deinem Leibe
dauernd, ohne Unterlass,
täglich bauet deine Glieder
und aufs neue immer wieder
jenen Wirbeltanz beginnt,
der das Rad des Lebens kreischend
auf der Achse Zeit umschwingt
und vom Tod das Leben heischend
endlos mit sich selber ringt —
bis vielleicht in fernen Zeiten
du erlöst vom Lebenskreis,
der nichts ist als sinnlos Leiden,
nichts als roter Todesschweiss
deines Selbstes, das geklammert
an des Henkerrades Kreuz
endlos durch die Welten jammert
und doch nicht zu sterben weiss.
Bis als Wissender dereinst
es gelöst vom Lebenskreuz,
das du noch so fest umschlungen:
„Auf, und mit dir selbst gerungen!
Sieg ist Ende alles Leids!"

Richard Niemann.

Das Leidensende.

(Aṅguttara Nikāyo, Vierer-Buch*), 175. Rede.)

Aus dem Pāli übersetzt von **Bhikkhu Nyāṇatiloka.**



Und es begab sich der ehrwürdige Upavāno dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputto weilte. Dort angelangt, begrüsste er sich freundlich mit dem ehrwürdigen Sāriputto und nach Austausch freundlicher und zuvorkommender Worte setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite nun sitzend sprach der ehrwürdige Upavāno also zum ehrwürdigen Sāriputto:

„Wie nun, Bruder Sāriputto: macht man durch Wissen dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Macht man wohl aber, Bruder Sāriputto, durch Tugend dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Macht man wohl dann, Bruder Sāriputto, durch Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Macht man wohl aber, Bruder Sāriputto, ohne Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?"

„Das nicht, o Bruder!"

„Auf die Frage: ‚Wie nun, Bruder Sāriputto: macht man durch Wissen dem Leiden ein Ende?' erwiderst du: ‚Das nicht, o Bruder!' Auf die Frage: ‚Macht man wohl aber, Bruder Sāriputto, durch Tugend dem Leiden

---

*) Die Reden des Buddha aus der angereihten Sammlung Anguttara Nikāyo des Pāli-Kanon. Das Vierer-Buch. Aus dem Pāli übersetzt von Bhikkhu Nyāṇatiloka. Breslau, W. Markgraf. Preis Mk. 16.—.

ein Ende?' — ,durch Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?' — ,ohne Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende?' erwiderst du: ,Das nicht, o Bruder!' Wie nun aber, o Bruder, macht man dem Leiden ein Ende?"

„Könnte man, o Bruder, durch Wissen dem Leiden ein Ende machen, dann könnte ja einer, während er noch am Dasein hängt, dem Leiden ein Ende machen. Könnte man, o Bruder, durch Tugend dem Leiden ein Ende machen, — durch Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende machen, dann könnte ja einer, während er noch am Dasein hängt, dem Leiden ein Ende machen. Könnte man aber, o Bruder, ohne Wissen und Tugend dem Leiden ein Ende machen, dann könnte ja selbst der Weltling dem Leiden ein Ende machen, denn der Weltling, o Bruder, ist ohne Wissen und Tugend. Wahrlich, der in der Tugend Unvollkommene, o Bruder, versteht und erkennt nicht der Wirklichkeit gemäss; der in der Tugend Vollkommene versteht und erkennt der Wirklichkeit gemäss. Der Wirklichkeit gemäss aber verstehend und erkennend macht man dem Leiden ein Ende."

Rundschau.

Moderne Zivilisation. Eine grauenvolle Ergänzung zu den Übeln unserer europäischen Zivilisation geben die unlängst eingetroffenen Nachrichten über die Behandlung der Indianer in Peru. Die Einführung der christlich-europäischen Kultur in Amerika war zweifellos ein Fluch für die Indianer. Die blühenden Reiche von Mexiko und Peru, die eine hohe geistige und materielle Kultur erreicht hatten, fielen der unersättlichen Geldgier und dem wütenden Glaubensfanatismus der Spanier zum Opfer. Die Massenhinschlachtung der Indianer zur höheren Ehre Gottes unter Cortez und Pizarro, die darauffolgende Jahrhunderte lange Aussaugung und Knechtung durch die fremden Eroberer, die Vernichtungskämpfe gegen die

nördlichen Stämme, die sich tief in das 19. Jahrhundert erstreckten, und besonders auch die gewissenlose, zeitweilig sogar von den Regierungen geförderte Verbreitung des Alkohols liessen die rote Rasse raschem Verfalle zueilen, sodass ihr Untergang nur eine Frage der Zeit ist.

Das Neueste aber, was sich eben jetzt vor unsern Augen vollzieht, stellt wohl alles früher dagewesene in Schatten. Die ‚Zeit' berichtet vom 21. Juli l. J.:

Das „Blaubuch", in dem Sir Roger Casement über die unsäglichen Greueltaten in Putumayo in Peru berichtet und das die englische Regierung jüngst veröffentlicht hat, ist ein Dokument von wahrhaft tragischem Interesse, eine Liste erschreckender Frevel, die nur an das finsterste Mittelalter mit seinen Foltern und Morden gemahnen. Schon vor zwei Jahren hat der Amerikaner Hardenburger, der die peruanische Gegend bereist hatte, in der englischen Zeitschrift Truth furchtbare Anklagen gegen die Agenten der „Peruvian Amazon Company" erhoben. Die Verbrechen, deren Hardenburger die Agenten dieser Gesellschaft anklagte, waren so grässlicher Natur, dass man seine Schilderungen trotz vieler beeideter Zeugenaussagen für übertrieben hielt. Aber Sir Roger Casement, der englische Generalkonsul in Rio de Janeiro, der auf den Sturm der allgemeinen Entrüstung hin die von der Gesellschaft ausgesendete Untersuchungskommission nach Putumayo begleitete, fand die Angaben Hardenburgers keineswegs übertrieben. Schon Ende 1910 sendete er an seine Regierung einen vorläufigen Bericht, der Sir Edward Grey im Januar 1911 veranlasste, dem britischen Vertreter in Lima (Peru) folgendes Telegramm zu schicken: „Viele der obersten Beamten der Peruvian Amazon Company haben sich zweifelsohne der empörendsten Grausamkeiten gegen die Indianer schuldig gemacht, worüber reichliche Beweise gesammelt wurden, die von Señor Tizon, dem Vertreter der Gesellschaft in La Chorrera, ohne Widerspruch als unwiderleglich anerkannt worden sind. Unter den Verbrechen, deren diese Leute beschuldigt werden, sind Mord, Tortur, Schändung, beständiges Auspeitschen in einer barbarischen Art und andere Handlungen von unsäglicher Grausamkeit. Dies sind nicht isolierte Fälle, sondern der Teil eines Systems."

Dieses Telegramm des englischen Diplomaten spricht Bände, aber was bedeutet es gegen die grausigen Einzelheiten, die das Blaubuch Sir Roger Casements bringt! Das Stäupen

und Brennen wird darin ausführlich beschrieben, jede Station, die Casement besuchte, hatte einen Fussblock, den sogenannten „Cepo", und einen offiziell ernannten Auspeitscher. Eine Station besass sogar einen doppelten „Cepo", worin Kopf und Hände an einem Ende und die Beine an dem andern Ende gefesselt wurden; zudem war dieses Teufelswerkzeug mit einem beweglichen Mechanismus versehen, so dass es für jede Statur passte. Es konnten daher auch ganz kleine Kinder hineingelegt und in dieser Lage gestäupt werden.

Die geringste der Torturen war das Aushauen. Ein starker Mann namens Koditunka starb infolge Stockschlägen. Er war zuerst gestäupt, dann mit zerfleischtem Rücken in das Cepo gelegt worden; zwischen seiner Frau und seinem Kind starb er drei Tage lang hin. Ein Mädchen, das ohne Erlaubnis zu ihren Eltern gegangen war, wurde, als sie zurückkam, auf Befehl des Beamten zu Tode gestäupt. Sie hatte zweihundert Stockschläge erhalten und lebte nach der Prozedur noch eine ganze Nacht in der Lache ihres eigenen Blutes.

Ein Zeuge erzählte, dass viele Indianer zum Vergnügen getötet wurden. Man band sie an Bäume und schoss auf sie. Stanley Scaly aus Chorrera erzählt, wie ein Beamter eine alte Frau einfing, um von ihr etwas über die Umtriebe der Indianer zu erfahren. Als sie nichts verraten wollte, band er der Alten die Hände auf dem Rücken zusammen, liess sie an einen Baum hängen, so dass ihre Füsse nur wenig vom Boden entfernt waren, und befahl einem Knaben, Reisig unter den Füssen des Weibes aufzuhäufen. Dann zog er eine Schachtel Zündhölzer aus der Tasche und steckte das trockene Holz in Brand. In wenigen Augenblicken brannte die Frau lichterloh.

Einer der brutalsten Beamten der Gesellschaft war der Sektionschef Normand. Er übergoss Männer und Frauen mit Petroleum und zündete sie dann an; er verbrannte Leute auf dem Scheiterhaufen, er schlug Kindern das Hirn ein und hieb zahlreichen Indianern Arme und Beine ab und überliess sie dann dem elendesten Tod.

Auch der Hungertod war nichts Seltenes. Der erwähnte Señor Tizon berichtet, dass Hunderte von Indianern bei dem erzwungenen Transport des Gummis von den entfernten Stationen hinunter nach La Chorrera umkämen. Die Gesellschaft gibt den Unglücklichen keine Nahrung auf diesen Eilmärschen, die oft dreimal im Jahre stattfinden.

Ganz zerpeitschte Opfer wurden „mit Maden im Fleische“ losgelassen, um im Walde zu sterben. Mütter wurden gepeitscht, weil ihre kleinen Söhne zu wenig Gummi gebracht hatten.

Hundert engbedruckte Seiten nimmt die Aufzählung der haarsträubenden Verbrechen ein. Am Schlusse seines Berichtes weist Casement darauf hin, wie dringend nötig es sei, den Indianern in Putumayo zu Hilfe zu eilen, wenn die indianische Bevölkerung nicht bald ganz ausgerottet werden soll, und bemerkt dazu: „In den Händen guter Menschen könnten die Stämme von Putumayo zu guten Männern und Frauen, und unter einer humanen Verwaltung zu nützlichen, intelligenten Arbeitern erzogen werden. Ich wunderte mich oft, dass noch so viel Gutes in ihnen zu finden war, trotz der entsetzlichen Greuel, die sie stets vor Augen hatten.“

Wer wagt angesichts solcher aus riesenhafter Habgier und sinnloser Grausamkeit entsprungener Verbrechen noch von den zivilisatorischen Wirkungen des Christentums und dem moralischen Hochstande unserer Kultur zu schwätzen? An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. O.

Bhikkhu Sīlācāra, den uns unser heutiges Bild zeigt, ist der Übersetzer der soeben im Verlage des Herausgebers erscheinenden: The first fifty Discourses of Gotama the Buddha. Unsere Leser haben wiederholt Gelegenheit gehabt, seine ausserordentlich belehrenden Aufsätze kennen zu lernen. Rev. Sīlācāra ist Ehrenmitglied der Deutschen Pāli-Gesellschaft, sowie Ehrenpräsident des in Halle gegründeten: Bund für buddhistisches Leben. M.

Während seines Aufenthaltes in Europa hatte Bhikkhu Nyāṇatiloka im Herbst 1910 Gelegenheit genommen, den damals 23jährigen Maler B. Bauer als Samanero in den Orden aufzunehmen. Es ist dies die erste bekannte Ordination im Occident. Der neue Sāmaṇero erhielt den Namen Koṇḍañño und ging im Kleide der Mönche im Dezember desselben Jahres nach Ceylon, um unter der Leitung des im Frühjahr des nächsten Jahres ihm nachfolgenden Bhikkhu Nyāṇatiloka die Lehre des Erhabenen zu studieren. Seit Anfang 1912 befindet er sich nunmehr im Sāsana Pajjatikārāma zu Thaton in Burma. In tiefer Waldabgeschiedenheit, über eine Stunde

von menschlichen Siedelungsplätzen entfernt, haben ihm Laienanhänger eine kleine Klause errichtet, in und bei der er sich den Studien und der Meditation hingibt.

Vor noch nicht zu langer Zeit, im Frühjahr dieses Jahres, hat er auf Drängen der benachbarten Mönche die Bhikkhu-Ordination empfangen. J. F. B.

Ein Aufsatz über Siam. In „Die neue Welt", illustriertes Unterhaltungsblatt, 1912, No. 29, befindet sich der Schluss eines Aufsatzes: „Im Reich des weissen Elefanten" von Edmund Fischer. In diesem Aufsatze wird auch über den Buddhismus gesprochen, und ich will die betr. Sätze meinen Lesern nicht vorenthalten. Alle Stellen von zweifelhaftem Werte habe ich mit Fragezeichen versehen: würfelspielende Siamesen, Burmesen oder Ceylonesen habe ich z. B. niemals gesehen, Freidenker ist natürlich jeder Buddhist, und die bemängelte Gleichgültigkeit hängt mit dem Freisein von jedem Fanatismus eng zusammen. Es ist eben der Fehler, dass Leute wie Hesse-Wartegg von vornherein mit christlichem Masse Dinge messen wollen, die schlechterdings nicht damit gemessen werden können.

Der betr. Teil lautet:

„Der Einfluss der Buddhistenpriester dürfte in Siam noch lange anhalten, obwohl oder gerade deshalb, weil von einer Religiösität im Sinne der christlichen Kirche keine Rede sein kann. Wahre Frömmigkeit, schreibt Hesse-Wartegg, scheint wenig vorhanden zu sein, weder bei den Priestern noch bei den Gläubigen. Sie verbeugen und verneigen sich wohl vor dem Altar, knien nieder, um aber gleich darauf Betel zu kauen, zu rauchen oder mit den Nachbarn eine lustige Unterhaltung zu beginnen. Ja, sogar zum Spiel werden die Tempel benützt. (?) „Als ich in einem derselben vor dem Altar stand, um die Figur des Buddha zu betrachten, traten ohne weitere Umstände zwei Siamesen hinzu, und den auf dem Altar stehenden Würfelbecher ergreifend, liessen sie die darin befindlichen Würfel hin und her rollen. (?) Der Buddhismus ist in Siam entschieden im Niedergange begriffen; in bezug auf die Religion herrscht trotz all der Herrlichkeit der Tempel und aller Opfergaben Gleichgültigkeit." (?) Ehlers traf im Innern von Siam hohe Würdenträger, die sich offen als Freidenker bekannten. Kenner des Buddhismus behaupten aber auch, dass

die modernen Wissenschaften längst zu den buddhistischen Priestern gedrungen seien, und diese sich bemühten, den Buddhismus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis anzupassen. (Dürfte umgekehrt zweckmässiger sein. Die Red.) Professor Broda in Paris hielt vor einigen Jahren in einem indischen Tempel einen Vortrag über den Darwinismus, und die Priester sagten ihm dann, er habe ihnen nichts Neues gesagt, derartige Vorträge fänden öfters im Tempel statt. Die Tempel der Buddhisten sind ja auch keine „Gotteshäuser", die Klöster sind nicht für Mönchsorden (?) bestimmt und die Priester sind keine „Seelsorger". Die Buddhistenpriester leben in armseligen Klöstern von den Almosen, die ihnen die Bevölkerung gibt. Jeder junge Mann kann in ein Kloster eintreten, Mönch (Priester) werden und zu jeder Zeit wieder ins bürgerliche Leben zurücktreten. Diese Priester haben die Verbrennung der Leichen vorzunehmen — auf grossen Altären in den Tempelhöfen — und sie erteilen den Unterricht. Früher wurde allgemein in der Weise unterrichtet, dass jeder Siamese eine Zeitlang in ein Kloster eintrat. Heute ist, seit einigen Jahren, der Volksschulunterricht allgemein eingeführt; mit dem Erteilen des Unterrichts sind aber ebenfalls die Mönche beauftragt worden, deren es etwa 130000 im Lande geben soll. Diese Mönche leben also direkt unter dem Volke und mit ihm, sie sind die geistigen und sie werden auch die politischen (?) Führer des Volkes!"

M.

Neue Bücher.

Paul Dahlke: Buddhismus als Weltanschauung. Verlag: W. Markgraf, Breslau. Preis Mk. 6.—.

In unserer zeitgenössischen Literatur zählt die den Buddho und den Buddhismus als Thema behandelnde Spezialliteratur unter die reichste und interessanteste und betragen die Abhandlungen, Dissertationen, Artikel und Broschüren förmlich Legionen. Wohl wird zumeist die Frage polemisch betrachtet und behandelt, und entweder von der christlichen oder der buddhistischen Seite apologetisch aufgefasst, es ist aber immerhin schon möglich, ein Bild über die Gestalt des Buddho, über die Entwicklung der Ausbreitung der Lehre wie auch über die Einflüsse derselben auf diverse andere Glaubens- und Wissenschafts-

gebiete, in erster Reihe die Philosophie, einen richtigen Überblick zu geben. Ebenso liegen vortreffliche Übersetzungen von beträchtlichen Teilen des Pālikanons vor, und vermehrt sich die Anzahl dieser Übersetzungen von Jahr zu Jahr. Unter keine dieser Kategorien lässt sich Dahlkes, sagen wir es gleich, gerade zu einziges und vortreffliches Buch einteilen.

Es ist etwas ganz neues, eigenartiges, und als solches aller Voraussicht nach von weittragender Bedeutung. Es wird einerseits die Kenntnis der Buddholehre und des Buddhogedankens in europäischen Buddhistenkreisen erweitern und vertiefen, es wird aber auch unserem zeitgenössischen Weltanschauungs-Chaos einen Kern geben können, um den sich die klärenden Krystalle wie um eine Achse bilden können.

Dahlke's Ausgangspunkt ist eben: Buddhismus als Weltanschauung aufgefasst, und das Ziel seiner Arbeit: der Nachweis, dass zwischen Glauben und Wissenschaft eben auf dem goldenen Pfad der Mitte der Buddhogedanke eine befriedigende, logische, rationelle und weise Weltanschauung ergibt, aus dessen Quellen echte Moral und reine Ethik sich ergiessen. Diesen Beweis erbracht zu haben ist sein Verdienst. Kein Forscher vor ihm hat den Buddhogedanken des anatta, aniccaṁ und dukkho als Arbeitshypothese für Religion und Wissenschaft so konsequent durchgeführt. Keiner hat die Probleme aller dieser Gebiete mit der Leuchte dieses Gedankens durchstrahlt und eben darum ist sein Buch allen denen, die selbst mit der Tiefe und Macht dieser Gedanken ringen, ein wahres Erlebnis in dem edelsten Sinne des Wortes. Ein jeder wissenschaftlich durchgebildeter Buddhist wird sich sagen: das ist ein Buch, wie ich es selbst gerne geschrieben hätte. Darin liegt seine Macht, die Macht der inneren Wahrhaftigkeit. Mag es auch mitunter im Zugreifen etwas derb sein, mag auch hie und da ein kleiner Fehlgriff in den herangezogenen Beispielen oder Gleichnissen vorkommen, all das kann nichts daran ändern, dass es eine grosse, bedeutsame Kulturarbeit ist, die der Verfasser geleistet, und können wir mit gespanntem Interesse dem zweiten Teile entgegensehen, der uns die praktischen Folgerungen aus der so gewonnenen theoretischen Unterlage ableiten soll.

Wir sind daran gewöhnt, die Grundlage auf der unsere Wissenschaft ruht, als eherne, feste, positive Basis zu betrachten. Darin, dass uns die Relativität der Mathematik und Geometrie,

und aller experimental-wissenschaftlichen Arbeit gezeigt wird, die mit festen Identitäten, arbeitet (welche in der Wirklichkeit nicht existieren) ist das Verhältnis Dahlke's zur Wissenschaft am reinsten gekennzeichnet. Anderseits weist er auf die Irrationalität des Glaubens als Arbeitshypothese, insbesondere des Glaubens an einen persönlichen Gott hin und somit ist schon die Einteilung seiner Philosophie als Buddhistisch „kat' exochen" gegeben.

Es wird heute noch eine Unsumme von Scharfsinn, Arbeit und Zeit für die Aufstellung falscher Probleme (zufolge falscher Aufstellung von Fragen) und deren Beantwortung vergeudet. Es wird eine Unsumme vom Schweiss der Edlen auf Nichtswürdiges verschwendet, und eine Beschränkung der Welträtsel auf die rationell durch Menschenverstand löslichen, und eine vernünftige, klare, rationelle Beantwortung derselben ist eine grosse Tat, wenn sie in weitere Kreise dringt und die gewonnene Erkenntnis verbreitet. Möge es dem Werke vergönnt sein, manch' zweifelndes Gemüt von seinen Zweifeln zu erlösen und ihm den Weg zur richtigen Erkenntnis zu weisen, die bekanntlich den ersten Schritt auf dem heiligen achtfachen Pfade darstellt.

Zu einer umfassenden Durcharbeitung des grossen gebotenen Stoffes war die Zeit zu kurz. Diese paar hingeworfenen Bemerkungen bezwecken also nichts anderes, als das Interesse der deutschen Buddhisten auf diese bedeutsame Neuerscheinung zu lenken, und wir behalten uns vor, später eine ausführliche Besprechung zu veröffentlichen.

Anuruddho Anat' pindiko, upasako (Budapest).

Tatkraft. Von Bhikkhu Sīlācāra. Übersetzt von Vaṅgīso. Verlag: Walter Markgraf, Breslau 1911. Preis 0.30 M.

In trefflicher Weise tritt der Verfasser in vorliegender kleiner Schrift der vielverbreiteten Ansicht, dass der Buddhismus eine Religion des „Nichts-Tun" sei, entgegen. Überzeugend zeigt er, dass die Tatkraft speziell im Buddhismus eine Rolle spielt und eine erstrebenswerte Eigenschaft für den Buddhisten bildet. An zahlreichen Beispielen und Gleichnissen wird der Vorteil und Nutzen der Tatkraft für den Strebenden gezeigt. Aber nicht der rohe Tatendrang, der rücksichtslos sich gegen den Nebenmenschen äussert, sondern die auf Einsicht in das Wesen der Welt sich bildende Tatkraft ist gemeint, die in „rechtem Tun" sich offenbart. Zeigt nun der Verfasser, wie diese Tat-

kraft auszubilden und für das tägliche Leben nutzbar zu machen ist, so ist es doch nicht zuletzt seine Absicht, darauf hinzuweisen, dass dieselbe auch zur Erreichung des Endzieles des Buddhismus durchaus zweckdienlich und nötig sei.

Die fünf Gelübde. Ein Vortrag über Buddhismus von Bhikkhu Sīlācāra. Rangoon. Übersetzt von Vaṅgīso. Verlag: Walter Markgraf, Breslau 1912. Preis 0.30 M.

Wie in voriger Schrift, so wird auch in diesem Vortrag die praktische Seite des Buddhismus in Betracht gezogen. Es sind die fünf Sīlās, die hier in interessanter und moderner Weise dargelegt werden. Nacheinander schildert Silācāra das Wesen der einzelnen Sīlā und zeigt den Wert der praktischen Durchführung derselben. Es werden dabei auch ganz moderne Faktoren in Betracht gezogen und hierbei unter anderem gezeigt, dass der Buddhismus auch in gesundheitlichen Fragen auf der Höhe steht. Praktische Ratschläge erhöhen den Wert dieser Broschüre und machen sie zu einer Lektüre, aus der jeder für sich etwas nützliches ziehen kann.

Die vier heiligen Wahrheiten. Von Bhikkhu Nyānatiloka. Verlag: Walter Markgraf, Breslau 1911. Preis 0.30 M.

Lichtvoll und klar wie alle Arbeiten Nyāṇatilokas ist auch die vorliegende. Zweck derselben ist, das Wesentliche, den Kern der Buddhalehre darzulegen und zu zeigen, dass diesen Kern die vier heiligen Wahrheiten bilden; die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die Wahrheit vom Pfade, der zur Aufhebung des Leidens führt. In diesen vier heiligen Wahrheiten liegt die ganze Erlösungslehre restlos und ganz eingeschlossen. Von Geheimlehre kann da keine Rede sein, denn der Meister sagt selber zu seinem Jünger Ānanda: „Ich habe die Lehre verkündet, Ānanda, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen; nicht hat der Vollendete, Ānanda, die Wahrheit zurückgehalten." Und: „Nur eines, ihr Jünger, lehre ich euch kennen: das Leiden und die Aufhebung des Leidens." Mit der Entstehung des Leidens setzt die Lehre des Buddha ein, um in der Aufhebung des Leidens ihr Ende zu finden. In tiefgründigen Ausführungen zeigt uns Nyāṇatiloka die innere Wahrheit und ewige Giltigkeit der vier Fundamental-Wahrheiten. Auch tiefe philosophische

Probleme wie zum Beispiel die Anatta- und die Wiedergeburtslehre weiss der Verfasser dabei in geistvoller und klarer Weise dem Verständnis des Lesers näher zu bringen. Dono.

Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan. Deutsch mit Einleitung und Anmerkungen von Joh. Hertel. Bd. 1. Leipzig 1908. Verlag von Wilhelm Heims. Preis brosch. 6.50 Mk., geb. 8.00 Mk.

Das vorliegende Buch ist als Band 1 der Bibliothek Morgenländischer Erzähler erschienen. Es ist leider bis heute ohne Nachfolge geblieben, was darum sehr zu bedauern ist, weil die Hertel'sche Übersetzung des „Hemacandra" zweifellos einen sehr glücklichen und vielversprechenden Anfang bedeutet hat. Hemacandra, der im elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, ist bekanntlich einer der grösste Gelehrten der Jaina-Kirche, und er ist daneben ein Schriftsteller, der sich einen Ehrenplatz in der Weltliteratur gut und gern verdient hat. Somit ist es ein nicht geringes Verdienst, wenn uns Hertel durch eine sehr lesbare und mit einer ausgiebigen Einleitung, sowie mit reichlichen Anmerkungen versehenen Übertragung des Hauptwerkes Hamacandras, diesen gelehrten und fruchtbaren Schriftsteller näher bringt. Das Parisistaparvan behandelt das Leben der jainistischen Patriarchen und bildet demnach eine Art zusammenhängender Geschichte der Jaina-Kirche bis zu Hemacandras Zeiten. Die Erzählungen sind oft lebensfrisch und anmutig, meist von reicher, für unsern Geschmack bisweilen allzu reicher Phantasie getragen, und immer von tiefem, sittlichem Gefühl beherrscht. Dass es sich in der Hauptsache um Legenden und Märchen, weniger um eigentliche Geschichte handelt, braucht demjenigen, der in die indische Literatur dieser Art hineingeblickt hat, nicht erst gesagt zu werden. Aber wir suchen ja in solchen Büchern auch weniger den historischen Kern, als die verschiedenfache Weltanschauung, von der die indischen Völker sich haben führen lassen; und in dem vorliegenden Falle kann man sagen, die Weltanschauung, die noch heute für einen nicht geringen Kreis des indischen Volkes massgebend ist, denn wie man weiss, hat sich der Jainismus als recht lebenskräftig erwiesen und zählt noch jetzt, besonders im Nordwesten Indiens, zahlreiche grosse und reiche Gemeinden, deren Mitglieder sich namentlich aus dem wohlhabenden Kaufmannsstande rekrutieren.

In der Einleitung gibt Hertel einen recht interessanten Überblick über die Lehre Vardhamana Jinas, der als ein Zeitgenosse des Buddha die jainistische Lehre begründet hat. Dieser Abschnitt wird auf den buddhistischen Leser die grösste Anziehungskraft ausüben, ebenso wie dieser bemüht sein wird, aus dem ganzen Werk diejenigen Partien herauszusuchen, die auf die Religion und Ethik der Jainas ein helles Licht zu werfen vermögen. Man wird sich, wenn man diese Stellen liest, einer gewissen Verwunderung nicht entschlagen können, wenn die Überlieferung behauptet, dieser Jina sei „der gefährlichste Konkurrent" des Buddha gewesen! In Wahrheit muss man sagen, dass gewiss die Sittenlehre der Jainisten und der vom Karman und vom Wandel handelnde Teil der grössten Anerkennung und Hochachtung würdig ist. Auch Bühler bemerkt, dass der Jainismus im praktischen Leben die Menschen ernster macht und sie zu einer ausserordentlichen Opferwilligkeit für die Zwecke ihrer Religion befähigt. Der Schutz des Tierlebens, der nach dieser Lehre ebenso streng, wie im Buddhismus selbst durchzuführen ist, bedeutet ebenfalls einen sicherlich hoch sympathischen Zug. Im übrigen aber wird man nicht verkennen dürfen, dass sich der Jainismus als ein ziemlich regelloses Caos aller möglichen indischen Mythologien darstellt. Es findet sich eine komplizierte Götterwelt und eine Kosmologie, die mit echt indischer, wild phantastischer Einbildungskraft ausgeschmückt ist. In buntem Wechsel begegnen uns die alten Göttergestalten des indischen Volkes und gewisse dogmatische Konstruktionen, welche der Jainismus mit kühner Phantasie aufgebaut hat. Von einer tieferen, vollkommenen Welterkenntnis und somit auch von einer eigentlichen und wirklichen Welterlösung kann im Rahmen dieser Anschauungsweise schwerlich die Rede sein.

Aber als literarisches Kunstwerk, als eine unterhaltende Quelle sinnvoller Erzählungen im bunten Märchengewand, wird man das Parisistaparvan gern zur Hand nehmen. Man wird auch in Bezug auf das kulturelle und geistige Leben des alten Indiens eine reiche Ausbeute aus dieser Lektüre gewinnen. Als letzte Erzählung begegnet uns die jedem Buddhisten wohlbekannte Geschichte des Kunala, des Sohnes Asokas. Und Hertel hat auch eine zweite Fassung dieser Erzählung wiedergegeben, wie sie sich in der buddhistischen Legendensammlung Divyavadana vorfindet. So endet die Sammlung mit einem echt buddhistischen Gemälde.

Es sei das Hertel'sche Werk, das uns in einen bedeutsamen Abschnitt der indischen Literaturgeschichte wichtige Einblicke gewährt, bestens empfohlen. Ohnehin knüpfen sich ja zwischen allen philosophischen und religiösen Systemen, die auf indischem Boden entstanden sind, eng verwandschaftliche Beziehungen, und wer ein vollständiges Bild der ganzen so unendlich reichen Geisteswelt Indiens gewinnen will, wird notwendig bald von diesem, bald von jenem Gipfel Ausblick nehmen müssen. K.

Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus dem Pāli zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt von Dr. Julius Dutoit. Bd. 1—3. Verlag von Radelli & Hille, Leipzig. Preis pro. Bd. M. 20.—

Die deutschen Buddhisten, und nicht minder die Schar der Fachgelehrten, können dem verdienstvollen Herausgeber des Jātakam für seine mühevolle und gewissenhafte Arbeit sehr dankbar sein, wird doch mit dieser Arbeit zum ersten Male ein bisher noch völlig unbekanntes Gebiet eröffnet. Das Jātakam besteht aus 547 Erzählungen, deren jede irgend eine Episode aus einer früheren Existenz des Buddha darstellt und mit einem Vorkommnis aus dem letzten Leben des Erhabenen verbunden ist. Bei irgend einem Erlebnis also erzählt der Buddha ein anderes, ähnliches Erlebnis, das in der Vergangenheit geschehen ist und in dem dieselben Personen ähnliche Handlungen getan haben. Am Schlusse spricht dann immer der Buddha einige Verse und verbindet das Jātakam, d. h. er erklärt: diese Person war ich, die Schar waren die heutigen Mönche, der König war der und der usw.

Der Wert des Buches ist für Folkloristen und Religionsforscher nicht hoch genug anzuschlagen, denn in seiner ganzen Fülle zieht das Leben des alten Indien an uns vorüber und sicherlich wird manchem eine Ahnung wahrer, höherer Kultur aufgehen, wenn er die Überlieferungen des alten indischen Volkes durchsieht.

Das Jātakam wird unter den asiatischen Buddhisten meistens als kanonisch angesehen, obwohl mit Recht bezweifelt werden kann, ob der Erhabene wirklich selbst alle diese wundervollen Legenden, Märchen etc. erzählt hat, oder ob nur die fromme Phantasie der Laien ihn mit alten, bereits seit Jahrhunderten bestehenden Märchen in Verbindung gebracht hat.

Der Leser wird am Besten die Art und Weise dieser Jātakam kennen lernen, wenn wir ihm eines davon hier wiedergeben:

Die Erzählung von dem wiederholten Sehen.

„Es geht nicht an ihm Futter hinzureichen.“ Dies erzählte der Meister, da er im Jetavana verweilte, mit Beziehung auf einen Laienbruder und einen alten Mönch. Zu Savatthi nämlich waren zwei Freunde. Von ihnen wurde einer Mönch und ging täglich nach dem Hause des anderen. Dieser gab ihm ein Almosen; wenn er dann selbst gegessen hatte, begab er sich mit ihm nach dem Kloster und setzte sich dort mit ihm bis Sonnenuntergang nieder zur Rede und Unterhaltung; dann kehrte er in die Stadt zurück. Der andere begleitete ihn bis zum Stadttor und kehrte dann um. Dies vertraute Verhältnis zwischen ihnen wurde unter den Mönchen bekannt. Nun setzten sich eines Tages die Mönche in der Lehrhalle nieder und erzählten von der Freundschaft der beiden. Da kam der Meister und fragte: „Zu welcher Erzählung, ihr Mönche, habt ihr euch jetzt niedergesetzt?“ Sie sagten: „Zu der und der“ und teilten es ihm mit. Darauf sprach der Meister: „Nicht nur jetzt, o Mönche, sind diese vertraute Freunde, sondern auch in früherer Zeit waren sie es,“ und er erzählte folgende Begebenheit aus der Vergangenheit.

Als ehedem zu Benares Brahmadatta regierte, war der Bodhisattva sein Lehrer. Damals ging ein Hund in den Stall des königlichen Leibelefanten und frass die Speiseklumpen, die an der Futterstelle des Leibelefanten niedergefallen waren. Wegen dieses Futters wurde er ein Freund des Leibelefanten und frass immer in der Nähe des Elefanten. Beide konnten ohne einander nicht sein. Er liess sich von dem Rüssel des Elefanten fassen und spielte, indem er sich hin und her bewegte. Da zahlte eines Tages ein Landmann dem Elefantenwärter eine Summe und ging mit dem Hunde in sein Haus. Von da an frass der Elefant nicht mehr, da er den Hund nicht mehr sah, noch trank er, noch badete er. Dies meldete man dem Könige. Der König schickte den Bodhisattva fort mit dem Auftrage: „Gehe, Weiser, und erkunde, warum es der Elefant so macht.“ Der Bodhisattva begab sich nach dem Elefantenstall; und da er den Missmut das Elefanten gewahrte, dachte er: „Am Körper dieses Tieres ist eine Krankheit nicht zu erkennen. Er muss mit irgend jemand eine vertraute Freundschaft geschlossen

haben; und da er diesen nicht mehr sieht, ist er traurig geworden, meine ich." Und er fragte die Elefantenwärter: „Hat dieser mit jemand Freundschaft?" „Ja, Herr," antworteten sie, „mit einem Hunde ist er sehr befreundet." „Wo ist dieser jetzt?" „Ein Mann hat ihn mitgenommen." „Wisst ihr, wo er sich aufhält?" „Wir wissen es nicht, Herr." Da ging der Bodhisattva zum Könige hin und sagte: „Herr, der Elefant ist nicht krank; aber mit einem Hunde ist er sehr befreundet, und da er diesen nicht sieht, frisst er nicht, meine ich." Darauf sprach er folgende Strophe:

„Es geht nicht an ihm Futter hinzureichen,
noch Klösse oder Gras, noch ihn zu reiben,
so glaube ich: durch wiederholtes Sehen
der Elefant zum Hund in Lieb' entbrannte."

Als der König diese Worte vernahm, fragte er: „Was ist jetzt zu tun, du Weiser?" Der Bodhisattva erwiderte: „Lasst, Herr, folgendes durch Trommelschlag bekannt machen: „Ein Mann hat einen Hund, der mit unserm Leibelefanten befreundet ist, mit sich fortgenommen; in wessen Haus man diesen Hund sieht, der soll diese Strafe erhalten!" Der König liess so tun. Als nun der Mann dies hörte, liess er den Hund los. Der Hund lief rasch zu dem Elefanten hin. Da nahm ihn der Elefant mit dem Rüssel, setzt ihn auf seine Stirngeschwulst, weinte und klagte; dann nahm er ihn von seiner Stirngeschwulst, herunter, und als jener gefressen hatte, frass er selbst auch. Da dachte der König: „Er kennt auch der Tiere Gedanken" und erwies dem Bodhisattva grosse Ehre.

Nachdem der Meister mit den Worten: „Nicht nur jetzt ihr Mönche, sind diese beiden Freunde, sondern auch schon in früherer Zeit waren sie es", diese Lehrunterweisung beendigt und die vier Wahrheiten gründlich auseinandergesetzt hatte, stellte er die gegenseitigen Beziehungen klar und verband das Jātakam mit den Worten: „Damals war der Hund der Laienbruder, der Elefant war der hochbejahrte Mönch, der weise Lehrer aber war ich.

Ende der Erzählung von dem wiederholten Sehen." M.

Max Walleser, Die mittlere Lehre des Nagarjuna, nach der Chinesischen Version übertragen von Max Walleser. Heidelberg 1912, Preis Mk. 5.20.

Dieser dritte Band des Walleserschen Werkes über die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung

enthält die mittlere Lehre des Nagarjuna nach der chinesischen Version, während der zweite Band des Werkes ein Übersetzung der tibetanischen Version darstellte. Der Leser findet eine Kritik der beiden ersten Bände in Heft 10/11 des fünften Jahrganges. Auf den dritten Band werden wir bei Gelegenheit zurückkommen. T.

„Ethische Rundschau". Es ist oft darüber geklagt worden, dass nicht ausser den Fachblättern auch eine alle wichtigen Bewegungen unserer Zeit überblickende, von hervorragenden Schriftstellern durch Mitarbeit unterstützte, vornehm ausgestattete Zeitschrift die Bestrebungen, denen wir Buddhisten die höchste moralische Bedeutung zuerkennen, dauernd fördert. Diese Lücke in der Zeitschriften-Literatur soll die im Januar 1912 von dem vornehmlich durch seine Schriften über Vivisektion, Vegetarismus, Tierschutz usw. bekannten Schriftsteller Magnus Schwantje in Berlin gegründete Monatsschrift Ethische Rundschau ausfüllen. Das Blatt soll alle ethischen Bestrebungen fördern, vornehmlich aber solche, die von den Zeitschriften und von den Tagesblättern zu wenig unterstützt oder gar unterdrückt werden. Zu den Hauptaufgaben der Ethischen Rundschau gehört die Förderung der verschiedenen Bestrebungen des Tierschutzes (besonders des Vegetarismus, der Antivivisektion, der Bekämpfung des Jagdvergnügens etc.) ferner der Friedensbewegung, der Naturheilbewegung, des Kampfes gegen den Alkoholismus, des Jugendschutzes usw. Der philosophische Standpunkt des Herausgebers wird dadurch bezeichnet, dass die Bildnisse Arthur Schopenhauers und Richard Wagners das Titelblatt jedes Heftes schmücken. Berühmte Gelehrte und Führer ethischer Bewegungen sind Mitarbeiter der neuen Zeitschrift. Die bisher erschienenen Hefte enthalten wertvolle Aufsätze, Bücherbesprechungen usw. von Prof. Dr. Paul Deussen, Prof. Dr. A. Prüfer, Prof. Dr. W. Golther, Dr. Wolfgang Bohn, Leopold Katscher, Alfred H. Fried, Dr. Ad. Richter, Pfarrer Umfrid, Magnus Schwantje, u. a. Ein ausführlicher Prospekt, der auch ein Mitarbeiter-Verzeichnis enthält, liegt der gesamten Auflage dieses Heftes bei. Der Jahrgang kostet nur 3 Mk.; ein einzelnes Heft können unsere Leser zur Probe kostenfrei durch den Verlag der Ethischen Rundschau, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 23 beziehen.

Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.



Fünf-Stock-Kloster in Kanton.



Das Laster ist ein erbärmliches Ding,
aber die Tugend ist stark.

(Milindapanha.)

Die Liebesgabe.

Erzählung von **Paul Dahlke.**



ch wundere mich oft, weshalb die Menschen sich Märchen erzählen. Die Wirklichkeit ist das wunderlichste aller Märchen. Wie plump sind die Märchen der Märchenwelt gegenüber dem Märchen „Wirklichkeit“.

Ich, das Kind des Garda-Sees, mit dem ich verwachsen war im guten wie im bösen, sitze jetzt hier im indischen Randgebirge, in Lanauli, sitze hier seit Jahr und Tag, und fast sieht es aus, als ob ich hier meine Tage beschliessen soll — entwurzelt mich nicht irgend ein Sturmwind aufs neue.

Mir ist, als ob die herbe Strenge, die einsame Grösse dieser Landschaft hier rings um mich mir die Lieblichkeit meines alten Sirmione nur noch lebhafter macht. Wenn ich oben am Cap sass, über der alten Villa des Catull; wie unzählige Male habe ich dort gesessen, als Knabe schon, als Jüngling, als angehender Mann.

Ich entsinne mich deutlich, dass ich als Knabe

schon gesonnen habe, nachgedacht über die Rätsel des Lebens, über die Welt, über die Frage: Woher dieses alles?

Und dieses Sehnen, wenn im Abendglühen der See dalag wie ein Saphir und die Boote orangefarbene Streifen nach sich zogen. Es war dann, als ob unsichtbare Fäden an mir zogen, ich weiss nicht wohin. Denn schöner und friedlicher konnte es ja nirgends sein. Aber es ist, als ob Schönheit und Frieden nicht dazu da wären, sie zu geniessen, sondern nur dazu, ein unbestimmtes, vages Sehnen nach Schönheit und Frieden in mir anzuregen.

Da sass ich denn, bis alles Licht auf dem See geschwunden war und über mir, in dieser dunklen Klarheit ein Lichtchen nach dem anderen aufflimmerte.

Schon die Natur allein sollte uns lehren, dass Reinheit das Schönste ist. Ach Reinheit, wie köstlich! Wenn ich unter diesem klaren Sternenhimmel stehe, und Sirius und Orion funkeln, so ist mir, als zöge es mich aus mir selber heraus in dieses reine Feuer, in diese himmlische Reinheit. Soll ich überhaupt schon etwas anbeten, nun weshalb denn nicht dieses! Weshalb denn ein unsichtbares, Unhörbares, Undenkbares — kurz ein Unding *hinter* diesem Sternenhimmel anbeten?

Eines Tages — ich war damals bereits Arzt in Mailand, gesuchter Arzt und nur für kurze Zeit zur Erholung bei meinen Eltern — ging ich gegen Abend vom Cap nach Hause zurück. Wie gewöhnlich ging ich am Kirchlein auf der Höhe, im Olivenwäldchen vorbei. Wie gewöhnlich blieb ich vor dem offenen Fenster stehen, und schaute hinein in die dunkle Kühle des Innern. Schmucklose, weiss-getünchte Wände, ein Altar mit allerhand buntem Flitter und in der Mitte

auf ihm das Kreuz mit jenem Manne daran, der eine so fragwürdige Rolle im Geistesleben der Menschheit spielen sollte.

Gottglauben hatte ich längst nicht mehr. Überhaupt scheint mir, als ob sehr, sehr wenige Menschen wirklichen Glauben hätten und dass man sich über diese Tatsache täuscht nur deshalb, weil man sich nicht die Mühe nimmt, sich ernsthaft selber zu prüfen.

Von mir persönlich weiss ich nicht, ob ich überhaupt je Glauben an Gott gehabt habe. Ich entsinne mich nur als Knabe bei heftigen Gewittern etwas wie Gottes-Furcht empfunden zu haben. Aber das verlor sich, als ich dem Phänomen gedanklich Herr geworden war.

Ich hatte draussen am Cap in einem physikalischen Buche gelesen, einem jener modernen Bücher, die in mehr oder minder geistreicher Form auf rein physikalischen Gesetzen eine Weltanschauung aufzubauen versuchen und damit sich selber vor die Notwendigkeit stellen, schliesslich auch mich, das denkende, selbstbewusstseinbegabte Lebewesen, den physikalischen Gesetzen einzuordnen. Heute in besserer Einsicht, lache ich über alle derartigen gelehrten und geistreichen Versuche, weil ich ihre Wertlosigkeit und Verkehrtheit kenne. Damals hingegen fühlte ich nur, dass dieses nicht der rechte Weg sein könne. Aber ich erkannte die Gründe nicht. So machten mir alle diese Hypothesen und Gedanken, die eine Welt aufbauen wollen, in welcher der, welcher sie aufbauen will, keinen Platz mehr hat, viel Not. Ich sann, ich grübelte. Es störte mir sogar den Schlaf und machte mich oft fast schwermütig. Aber wenn ich mich auch aufs genaueste durchforche, so weiss ich selbst heute noch nicht, ob diese Nöte ehrliche waren,

oder einem Kokettieren mit mir selber entspringend· Denn das war mir schon länger klar geworden, dass eine starke Eigenliebe den Grundzug meines Charakters bildete.

Als ich an jenem Tage, von welchem ich oben sprach, wieder durch das Fenster in die Dämmerung des Kirchleins sah, die kahlen Wände, den Altar mit seinem Flitter, das schwarze Holz mit dem gekreuzigten Manne daran, da seufzte ich unwillkürlich tief auf: „Hier ist Sicherheit, hier ist Ruhe! Hier gibt es keinen Kampf um eine Weltanschauung, kein Ringen mit Lebensrätseln. Wohl dem, der in so sicherem Schosse ruht.“

Indem hörte ich auf der anderen Seite des Kirchleins reden. Ich konnte ganz deutlich eine Männerstimme verstehen, die in langsamer und gewählter Sprache sagte:

„Für mich ist es garnicht zweifelhaft, dass die Form des Glaubens, der wir zufällig angehören, eine der rohesten ist. Wir haben in dieser Beziehung den Zeiten der Neuplatoniker gegenüber unerhörte Rückschritte gemacht. Und mir scheint, ein Halt ist hier nur deshalb eingetreten, weil ein weiteres Rückwärts überhaupt nicht mehr möglich ist.“

Schon während der letzten Worte war der Sprecher hinter der Mauer hervorgetreten und in der Richtung auf meinen Standpunkt zugekommen. Er hatte beim Sprechen fest vor sich auf den Boden gesehen, so dass er, als er aufhörte zu sprechen und hoch blickte, fast dicht vor mir stand.

Seine Worte richteten sich an eine jugendliche weibliche Person, die ebenso gesenkten Hauptes wie er selber, neben ihm ging.

Offenbar betroffen blickten beide hoch.

Der Fremde grüsste, wie es Leute wohl in plötzlicher Verlegenheit tun.

Dieses Gefühl schien der Sprecher selber zu haben; denn gleichsam, um sich mir gegenüber in eine andere Lage zu bringen, begann er ein Gespräch.

Es waren so gleichgültige Sachen, wie eben Reisende, die sich zufällig treffen, mit einander reden.

Wir gingen zusammen den schmalen Pfad zum Ort hinab, ich neben dem Alten, seine Begleiterin ein Stückchen hinter uns.

Der Alte war eine jener Persönlichkeiten, die wir „interessant" nennen. Gross, hager, graubärtig, ein Kopf, der an Leonardo da Vinci erinnerte.

Im Gespräch stiess ich zufällig an einen der Olivenbäume, die den engen Pfad begrenzen. Mein Physik-Buch fiel zur Erde, und alle meine Notizen, auf vielen einzelnen Blättern niedergeschrieben, flogen auseinander.

Während ich eilig zusammenraffte, war die Begleiterin des Alten herangekommen und half mir im Aufsuchen.

Wir richteten uns beide gleichzeitig auf und unsere Augen trafen sich voll im gleichen Moment.

Wenn ich heute an diesen Augenblick zurückdenke, heute, wo mein Haar schon zu grauen beginnt, so erscheint er mir immer noch als der merkwürdigste meines Lebens. Wie einen Menschen ein Schlag trifft, so wusste ich: Mein Schicksal hat mich getroffen.

Seit ich dieses an mir selber erlebt habe, gebe ich mir gar keine Mühe mehr, jene merkwürdige Umwandlung, die Paulus auf seinem Wege nach Damaskus befiel, zu „erklären". Es gibt derartige Umwandlungen, die wie der Blitz aus heiterem Himmel den Menschen überfallen, und jeder Versuch, solche Erlebnisse aus gewissen Vorstadien herleiten zu wollen, führt zu Ab-

surditäten. Es ist eben so und wir müssen uns fügen, ebenso wie wir uns der Tatsache fügen müssen, dass wir überhaupt da sind.

Der Alte hatte, während wir die losen Blätter aufsammelten, mein Buch vom Boden genommen und den Titel gelesen.

Wie mir schien, mit leisem Lächeln fragte er:

„Interessiert Sie dieses?"

Damit hatte das Phrasenmachen ein Ende und das Gespräch begann. Wir sprachen lebhaft, ununterbrochen; wir kamen zur Landungsbrücke, in deren Nähe das Hôtel der beiden lag — sie waren auch nur auf Besuch hier — wir gingen sprechend ein Stück zurück, dann in der anderen Richtung am alten Stadtturm vorbei, die Landstrasse entlang. Die Sonne ging unter; es fing an zu dunklen; schliesslich bat mich der Alte, mit ihnen zusammen im Garten des Hôtels das Abendessen zu nehmen.

Was wir sprachen? Ich weiss es nicht mehr genau. Ich weiss nur, dass ich mich in einem Hochgefühl befand, das mich geneigt machte, meine Ansichten in einer übertrieben scharfen, fast übermütigen Weise geltend zu machen. Ich fühlte, dass ich geistreich war und gefiel mir. In einer Art Befangenheit richtete ich meine Worte fast ausschliesslich an den Alten, während ich mir doch wohl bewusst war, dass ich im Grunde genommen nur zu dem Mädchen sprach, begierig, von ihr bewundert zu werden.

In einem fielen wir beide, der Alte und ich, ganz zusammen: Das unbefriedigende der modernen Zustände, ihre Oberflächlichkeit, ja Verlogenheit: ihre Unruhe, ihre Hast, ihre Gewalt, uns uns selber zu entfremden, so dass wir schliesslich den Weg zu uns

selber nicht mehr zurückfinden — kurz: ihre Nichtwirklichkeit.

Der Alte setzte nun die an der Kirche oben unterbrochene Unterhaltung fort. Er bekannte sich als eifrigen Verehrer der Neu-Platoniker, insonderheit des Plotin. Dessen Satz „ta panta hen" war für den Alten Weltanschauung und Religion in einem. Mit Geist und Gelehrsamkeit entwickelte er die Fäden, die sich in diesem Pantheismus von Indien her zu uns hinüberziehen. Er ging sogar soweit, diesen Gedanken als den eigentlichen, tiefsten Jesus-Gedanken zu erklären, wohingegen das, was wir jetzt als Christentum haben, vielmehr Paulinisches Machwerk sei. „Es ist mir ganz gleichgültig, meinte er im Lauf des Gesprächs, ob Jesus bei indischen Weisen in die Schule gegangen ist. Tatsache ist, dass sein Denken zum Pantheismus hinneigt, wie ja schliesslich jeder Feinfühlende von der intellektuellen Rohheit des Monotheismus sich abgestossen fühlen muss. Sicherlich hat das Christentum einen bösen Tausch damit gemacht, dass in der christlichen Theologie nicht mehr Christus, sondern Paulus der Führende war — statt eines natürlichen Gefühlsmenschen ein finsterer Fanatiker, dessen Temperament nicht vom Herzen, sondern vom Kopf ausgeht. In seinen widersinnigen Deduktionen steckt schon die Wurzel jener späteren Scholastik, zu welcher die ursprüngliche Jesus-Lehre nie die Möglichkeit gegeben hätte."

Ich sah bei diesen scharfen Worten zur Tochter hinüber, um mich über den Eindruck, den diese Äusserung auf sie machte, zu vergewissern.

Der Alte bemerkte es. Lächelnd sagte er:

„Sie dürfen nicht denken, dass meine Tochter über solche Reden erschrickt. Sie gehört zu den weiblichen

Wesen, welche denken. Und sobald man anfängt zu denken, hat der persönliche Gott ausgespielt."

Wieder blickte ich erwartungsvoll zu unserer Gefährtin hinüber.

Die schien die letzten Worte des Alten nicht zu hören. Sinnend sah sie über den See hin; die kräftigen Lippen schienen einander kaum zu berühren und glichen den sich öffnenden Kelchblättern einer Blume. Es war als ob sie auf etwas aus der Unendlichkeit her lausche. Ich hatte nie ein reineres, schöneres Mädchengesicht gesehen.

Langsam, wie bei jedem Worte überlegend sagte sie mit einer merkwürdig klaren, wohllautenden Stimme, die etwas gesangartiges hatte:

„Ich denke immer, wenn es einen Gott gäbe, so müsste auch jedes Wesen es wissen, aus sich selber wissen, und es könnte ein Zweifel überhaupt gar nicht möglich sein. Diese Möglichkeit, an Gott zu zweifeln, ist eine Tatsache, die mich immer wieder stutzig macht, über die ich gar nicht hinwegkommen kann."

„Wie tief Sie gedacht haben!" sagte ich mit ehrlichem Staunen.

„Ich weiss nicht, was Sie ‚tief denken' nennen. Meinem Gefühl nach ist es einer jener Gedanken, die so auf der Oberfläche liegen, dass allein dieses der Grund sein kann, warum alles darüber hinweggeht."

Nicht gewöhnt, meine Gefühle zu verstecken, sah ich ihr mit so unverhohlener Bewunderung in die Augen, dass sie leicht errötete.

Mit diesem Moment schien es wie ein eisiger Reif auf unsere Unterhaltung gefallen zu sein. Das Mädchen sass verstummt da; der Alte sah plötzlich frostig und unnahbar aus. Hätte ich nicht vorher schon, im Laufe des Gespräches erfahren, dass beide gleichfalls in

Mailand wohnten — sie hatten einen der kleinen, mir wohlbekannten Vororte genannt — so würde ich jetzt wohl nichts mehr erfahren haben.

Ich merkte, dass es Zeit war, mich zu verabschieden. Ich war betroffen über diesen plötzlichen Wechsel, den ich mir gar nicht erklären konnte. Denn schliesslich war es doch keine Beleidigung, wenn ein Mensch in meiner Lebensstellung einem jungen Mädchen in Gegenwart ihres Vaters zeigte, dass er sie bewundere.

Als ich um die Erlaubnis bat, ihnen in Mailand meine Aufwartung machen zu dürfen, sagte das Mädchen nichts und der Alte gab seine Zustimmung mit jener kühlen Reserve, die mich, hätte es sich um eine rein konventionelle Höflichkeit gehandelt, sicher nicht bestimmt haben würde, von der Erlaubnis Gebrauch zu machen. Da ich aber, gerade herausgesagt, verliebt war wie noch nie in meinem Leben, so liess ich mich nicht beirren und ging mit dem festen Entschluss, beide in ihrem Heim aufzusuchen.

Ich wusste nicht, wann sie abreisen wollten. Am nächsten Morgen spähte ich deshalb überall umher, ohne etwas entdecken zu können. Sie mussten schon in aller Frühe Sirmione verlassen haben.

Schon am Tage nach meiner Rückkehr nach Mailand — länger liess mir meine Ungeduld keine Ruhe — machte ich meine Aufwartung.

Sie wohnten draussen, in einer mir wohlbekannten Vorstadt. Das Haus, nur klein, lag tief im Garten und war gegen die Strasse durch eine hohe weisse Mauer abgeschlossen. Das Ganze machte einen merkwürdig stillen, zurückhaltenden Eindruck, trotzdem es, im Grunde genommen, sich kaum von den Nachbarhäuser unterschied. Aber wie es Persönlichkeiten gibt, die, trotz-

dem sie den gleichen Rock tragen, wie andere, doch zugeknöpfter aussehen als andere, so geht es auch mit den Baulichkeiten; und die Fensterscheiben kommen mir allen Ernstes manchmal vor wie Augen, die dem Hause einen gewissen Charakter geben.

Der Alte empfing mich freundlicher als ich erwartet hatte.

Er nahm mich gleich nach der ersten Begrüssung mit in seinen Arbeitsraum.

Hier sah es aus wie bei einem mittelalterlichen Alchymisten. Tigel, Retorten, allerhand verschiedenfarbige Pulver und Flüssigkeiten standen umher. Die eine Längswand nahm die Bibliothek, die andere eine Art zoologischen Museums ein.

Im Laufe des Gespräches stellte sich heraus, dass es die Liebhaberei des Alten sei, allerhand fremde Gifte herzustellen. Er nutzte alle seine Beziehungen aufs eifrigste aus, um sich mit den nötigen Drogen oder Tieren versehen zu lassen. Nicht ohne einen gewissen Stolz deckte er einen Kasten in der Ecke des Zimmers ab, in welchem eine ziemlich kleine, aber hässlich dickköpfige Schlange träge dahingestreckt lag — eine javanische Giftschlange, deren Biss unrettbar und in kürzester Zeit töte. Der Name klang mir so fremd, dass ich ihn völlig wieder vergessen habe.

Der Alte war selbst früher Arzt gewesen, hatte aber die Praxis seit vielen Jahren aufgegeben, war lange im Orient gewesen und lebte jetzt nur seinen Privatstudien. Nach dem ganzen Eindruck, den ich von dem Hause empfing, musste er begütert sein.

So interessant alles dieses sonst für mich gewesen wäre, heute hörte ich nur mit halbem Ohr. Von derjenigen, derenwegen ich gekommen war, liess sich nichts weder sehen noch hören, und der Alte schien gar nicht zu wissen, dass er eine Tochter habe.

So heuchelte ich Interesse, um die Zeit hinzuziehen, auch jenen toten Punkt in der Unterhaltung zu vermeiden, der mich genötigt haben würde, mich zu verabschieden.

Endlich ertönte die Hausglocke. Der Alte horchte auf und sagte:

„Sicherlich meine Tochter. Sie wird sich freuen, Sie wiederzusehen."

Damit ging er mir voraus in den Salon, ein ziemlich grosses Zimmer, aber mit jener altmodischen Eleganz eingerichtet, die nur in bestimmter Umgebung sympathisch wirkt.

Nach einem Weilchen trat Vera — das war ihr Name — ein. Trotz der feinen Zurückhaltung, mit der sie mich begrüsste, fühlte ich, dass ich angenehm sei.

Die nun folgende Zeit ist, nach weltlichem Massstab gemessen, fraglos die schönste meines Lebens. Denn so lange der Mensch nicht richtig denken gelernt hat, ist er ja gewohnt, „Schönstes" nur das durch die Liebe verschönte zu nennen.

Meine Besuche wiederholten sich, wurden immer häufiger und entgegen meiner ursprünglichen Erwartung, hatte ich gar keine Schwierigkeiten Vera zu treffen, ja selbst mit ihr allein zu sein. Manchmal kam es mir sogar vor, als ob der Alte sich absichtlich zurückzöge. Es kam mir dann freilich auch vor, als ob Vera hiernach für eine ganze Weile noch ernster wäre, als sie es für gewöhnlich schon war.

Trotz Wahrung strengster Sitte in jedem Wort, in jedem Blick, waren wir doch bald in einen Zustand von Vertraulichkeit geraten, in dem keiner dem anderen aus seiner Liebe ein Hehl machte. Und doch fühlte ich zu meiner Befremdung immer wieder, dass Vera jedem direkten Annäherungsversuch auswich.

Da ich annahm, dass es eine natürliche, unüber-

windliche Schüchternheit ihrerseits sei, die ich freilich bei einer geistig so hochstehenden Persönlichkeit nicht begreifen konnte, so entschloss ich mich schliesslich, beim Vater um sie anzuhalten.

Zufällig war es der Charfreitags-Tag, als ich zu meinen Freunden hinausfuhr. Da ich wusste, dass beide nie zur Kirche gingen, so war ich sicher, sie gerade heute zu Hause zu treffen.

Während ich sprach, war es, als ob der Alte noch gerader und grösser wurde. Jede Muskel seines verwitterten Gesichtes schien zu erstarren. Ohne mich anzusehen, den Blick fest auf die gegenüberliegende Wand gerichtet, hörte er zu und als ich schwieg, sagte er mit einer Art maschinenmässiger Ruhe:

„Mein junger Freund, es ist das bei uns nicht so, wie es sonst zwischen Vater und Tochter ist, ich meine so, dass der Vater einfach die Hand der Tochter vergeben könnte. Da müssen Sie meine Tochter selber fragen.“

Damit brach er so plötzlich ab, dass ich nichts erwidern konnte als:

„Gut, so will ich das tun.“

Als ich gleich darauf Vera gegenüberstand und ihr sagte, worum es sich handele, wurde sie totenblass. Fast weinerlich sagte sie:

„Mein Gott, mein Gott, was soll das nur geben? Ich habe es ja kommen sehen, aber jetzt — was soll das nur geben!“

Trotz ihrer Aufregung musste sie mein Befremden fühlen. Plötzlich sagte sie:

„Setzen Sie sich. Ich muss Ihnen das alles erzählen.“

Sie nahm mir gegenüber Platz und blickte mit eng zusammengezogenen Brauen starr vor sich auf den Boden. Nach einem Weilchen begann sie:

„Ich bin nicht die rechte Tochter. Mein Vater heiratete schon als älterer Mann meine Mutter sozusagen von der Strasse weg — wegen ihrer Schönheit.

Gleich nach der Verheiratung merkte er aber, dass sie bereits ein Kind unter dem Herzen trug. Er wollte sie im ersten Zorn sofort verstossen, liess sich dann aber durch die inständigen Bitten meiner Mutter bewegen, sie bis nach ihrer Entbindung bei sich zu behalten. Dann wollte er selber in den Orient gehen, wo er schon vorher lange Jahre gelebt hatte, meine Mutter aber sollte in ihre Heimat zurückkehren.

Mein Vater hielt sich während dieser ganzen Zeit völlig fern von meiner Mutter. Nach der Entbindung aber mochte wohl das natürliche Mitgefühl ihn übermannt haben. Am Morgen war ich geboren. Gegen Abend, so erzählte mir später meine Mutter, trat er in das Krankenzimmer, blieb nachdenklich neben dem Bettchen stehen, in dem ich gerade lag, und spielte mit meinen zur Faust zusammengekniffenen Fingerchen.

Dabei geschah es, dass ich seine Finger umklammerte und nicht wieder los liess.

Die Wärterin lachte laut auf vor Vergnügen und rief zur Mutter hinüber:

„Seht doch, seht doch, sie hält den Herrn fest!“

Meine Mutter lachte mit und auch mein Vater soll dabei zum ersten Mal, seit ihn der schwere Schlag mit meiner Mutter getroffen hatte, wieder gelächelt haben.

Seit dem kam er alle Tage und spielte mit mir. Vom Wegschicken meiner Mutter war keine Rede mehr. Aber nachdem ich entwöhnt war, liess er sie einst zu sich in sein Zimmer rufen und eröffnete ihr, dass es jetzt an der Zeit für sie sei, das Haus zu verlassen, dass er aber gerne mich an Kindesstatt an-

nehmen möchte. Träte sie mich ihm bedingungslos ab, so wolle er ihr eine Summe anweisen, durch welche sie für ihr ganzes Leben sicher gestellt sein würde; ausserdem solle sie die Erlaubnis haben, mich hin und wieder zu besuchen.

Da beging meine Mutter das, was mir lange Zeit hindurch ganz unbegreiflich erschienen ist: Sie gab alle ihre Mutterrechte dahin und ich wurde die Tochter meines Vaters.

Freilich muss ich zur Entschuldigung meiner Mutter sagen, dass ich gleichfalls sie leicht hingegeben habe. Von der ersten Zeit an, wo ich anfing zu denken, gehörte ich schon ganz meinem Vater. In einem Alter, in dem andere Mädchen vielleicht noch mit Puppen spielen, fing ich schon an, eigenes Interesse für seine geistigen Interessen zu haben. So entspann sich eine Seelengemeinschaft zwischen uns, wie sie zwischen Mann und Weib nicht grösser sein kann. Tatsächlich fühlte ich auch schon sehr früh, dass ich hier meine Mutter ersetzen sollte und musste. So bin ich freilich nie Kind gewesen, aber mir ist auch, als ob ich nie alt werden könnte."

Schon im Aussprechen dieser letzten Worte schien ihr der Doppelsinn derselben zu Bewusstsein zu kommen und mich mit einem halben Lächeln ansehend, sagte sie:

„Ich meine nicht so, als ob ich früh sterben müsste, wiewohl — doch das sind Phrasen — ich will damit nur sagen: Meine stets wachen, geistigen Interessen werden mich vor dem Altwerden schützen."

Aber plötzlich kam dieser jammervolle Zug wieder in ihr Gesicht. Mit demselben halb weinerlichen Ton begann sie:

„Was nun aber! Mein Gott, was nun! Ich bin ja

mit meinem Vater verbunden enger als durch die Fessel einer Ehe. Er wird verbluten, wenn ich mich von ihm reisse."

Ich war grausam genug, hinzuzufügen:

„Und ich fürchte, Sie selber auch."

Sie sah mich an mit einem Blick wie ein verwundetes Reh. Erschüttert stürzte ich vor ihr auf die Kniee nieder und ergriff ihre Hand, die sie mir willenlos überliess. Als ich aber, überwältigt von Leidenschaft, sie umarmen wollte, wich sie entschlossen zurück und sagte in einem Ton, der keinen Widerspruch ertrug:

„Gehen Sie jetzt! Ich kann Ihnen nicht das Recht geben, mich zu berühren."

So ging ich denn.

In der hierauf folgenden Zeit wurde ich von den widerstreitendsten Empfindungen hin- und hergezerrt. Mir war klar, dass ich derjenige von den Dreien war, von dem allein die Lösung dieses unerträglichen Zustandes ausgehen konnte. Ich fühlte wohl, wie verwerflich es war, an einem so zarten, innigen Bande zu zerren, wie es diese beiden Menschen verband. Die natürlichen Gefühle, welche die Jugend zur Jugend ziehen, verbanden mich mit Vera. Aber ich hatte zu viel erlebt, zu viel gedacht, um selbst im Stadium höchster Verliebtheit mir nicht darüber klar zu sein, dass diese Gefühle wohl einen Ersatz in ihrem Gegenstande erlaubt hätten von meiner wie von Veras Seite, dass aber die Verbindung, wie sie zwischen ihr und dem Alten bestand, unersetzbarer Natur war. Hundertmal stand ich auf dem Punkte, den Verkehr mit den beiden abzubrechen, aus ihrem Leben zu verschwinden, ebenso unmotiviert, wie ich hineingeraten war, aber ich konnte nicht.

Zu meiner Schande muss ich gestehen, dass bei diesem allem am meisten der Gedanke mich quälte, ich könnte bei meinem nächsten Besuch überhaupt nicht mehr angenommen werden.

Dieser Gedanke wurde mir schliesslich ganz unerträglich. Ich wollte noch einmal hingehen, mich sozusagen als Herr der Situation zeigen, wenigstens vor mir selber, und dann, vielleicht mit besserem Erfolge, wieder den Kampf gegen meine Liebe, oder besser, gegen meine Sinnlichkeit aufnehmen.

Etwa eine Woche, nachdem obiges sich ereignet hatte, fuhr ich wieder zur Villa der beiden hinaus, aber als ich in die Nähe des Hauses kam, wurde ich bei dem Gedanken, vielleicht an der Tür abgewiesen zu werden, so aufgeregt und unsicher, dass ich, ohne einen Versuch gemacht zu haben, wieder nach Hause fuhr.

Schon hieraus hätte ich mir sagen müssen, dass es mehr Eigenliebe als wirkliche Liebe war, die mich peinigte. Aber diese ganze Zeit mit ihrem Hangen und Bangen diente nur dazu, um mich in eine Art von Ingrimm gegen den Alten hineinzuleben. Es kam mir unnatürlich, unerhört vor, dass dieser alte Stamm sich dieses junge Reis aufgepfropft hatte und aus diesem Ingrimm heraus fand ich schliesslich den Mut, eines Sonntags wieder an der Tür des Landhauses draussen anzuklopfen.

Zu meinem stillen Erstaunen empfing mich die Dienerin wie immer.

Nachdem ich ein kurzes Weilchen im Salon gewartet hatte, trat Vera ein.

Sie sah so rührend schön aus, dass ich am liebsten vor ihr niedergekniet wäre. Heute weiss ich, dass es die durchsichtige Blässe und Magerkeit ihres Gesichts war, die diesen anbetungswürdigen Eindruck machten.

Sie musste viel gelitten haben in diesen Wochen. Sie begann sofort:

„Wie gut ist es, dass Sie endlich kommen. Ich muss Sie durchaus sprechen, mochte Ihnen aber nicht schreiben. Sehen Sie, fuhr sie mit einer Art verhaltener Heftigkeit fort, es ist ja nun einmal so die Sitte, dass der Mann dem Weib die Liebe gesteht. Aber weshalb soll ein Weib, das sich reif dazu fühlt, nicht auch einmal dem Manne die Liebe gestehen! Ich fühle mich reif dazu. Sie wissen ja auch, dass ich Sie liebe. So gestehe ich denn frei: Ich liebe Sie, so dass ich, vorläufig wenigstens, nicht sehe, wie ich ohne Sie leben soll. Aber was das merkwürdige ist: Das Band zu meinem Vater ist dadurch nicht im mindesten gelockert. Ich weiss nicht, wie es möglich ist; ich kann nur sagen: Es ist so. Sie sagen: ‚So wollen wir alle drei zusammenleben.‘ Ich weiss nicht, warum nicht. Ich weiss auch hier nur, es geht nicht. Ein Ganzes lässt sich eben nicht teilen.“

Sie schwieg ein Weilchen und hielt die Lippen fest aufeinander gepresst. Dann fuhr sie leise fort, während ihre Finger fast gewaltsam die Quaste des Sessels bearbeiteten:

„Sie sagen: ‚Wir sind jung, mein Vater ist alt.‘ Dieser unselige Gedanke ist mir auch gekommen und seitdem bin ich mein eigener Herr nicht mehr. Seit dieser Gedanke in mir geboren wurde, weiss ich, alles ist verloren, für immer verloren. Jeder Genuss, auch der reinste wäre mir vergiftet durch den Gedanken: ‚Du hast auf seinen Tod gewartet, um der Lust folgen zu können.‘ Liebster Freund, so ist es! Es gibt eben Verhältnisse, die mächtiger sind wie wir. Sie werfen uns die Schlinge über den Kopf, und wo wir entfliehen wollen, da schnüren wir uns nur ärger ein. Warum

sie da sind? — ich weiss es nicht und Sie gewiss auch nicht. Genug: sie sind eben da und wir müssen uns fügen. Ich habe mich völlig gefügt. Mein Vater weiss, dass ich ihm verloren bin, und ich weiss, dass ich mir selber verloren bin. Sie glauben nicht, wie müde der Mensch werden kann in kurzer Zeit, wenn das Gehirn Tag und Nacht mahlt wie ein Paar Mühlsteine und nichts zu verarbeiten bekommt als nur Steine und wieder Steine."

Wie ich dieses alles mit anhören konnte, ohne ihr brennenden Herzens zu Füssen zu stürzen, ihr zu sagen: „Ich will freiwillig zurücktreten, ich kann es!" das ist mir heute unbegreiflich. Ich schaudere bei dem Gedanken, dass vielleicht lediglich die Eigensucht es gewesen sein könnte, die mich davon abgehalten hat. Wie ein verstockter Sünder blieb ich schweigend sitzen und liess dieses edle Herz sich ausbluten bis zum letzten Tropfen.

Ich verabschiedete mich nach kurzer Zeit mit dem unbehaglichen Gefühl, die unglücklichste Rolle meines Lebens gespielt zu haben. Es ist, als ob manchmal alles wahre Gefühl, alle Herzlichkeit im Menschen unter Schloss und Riegel gelegt wäre.

Den Alten sah ich an diesem Tage gar nicht.

Die nächsten Tage verlebte ich in einer Art innerer Verdrossenheit, ob aus Unzufriedenheit mit mir selber — ich weiss es nicht.

Nach vier oder fünf Tagen erhielt ich mit der Frühpost einen Brief von Vera. Ich öffnete ihn, zu meiner Schande muss ich gestehen, ahnungslos und las folgendes:

„Lieber Freund! Geliebter! Dass ich entschlossen war, dieses Leben zu verlassen, sagte ich Ihnen indirekt schon bei Ihrem letzten Besuche. Ihre gedrückte

Stimmung bewies mir, dass Sie mich verstanden hatten. Erst heute Abend hatte ich Gelegenheit, das Fläschchen, dessen ich dazu bedarf, aus dem Laboratorium meines Vaters zu entwenden. Ich werde es heute beim Schlafengehen nehmen. Deswegen schreibe ich jetzt. Morgen früh wird man mich tot im Bett finden. Ich bitte Sie also, sofort nach Empfang meines Schreibens zu uns zu eilen, um die nötigen Formalitäten vorzunehmen. Ich bitte Sie herzlich um Verzeihung, dass ich Ihnen dieses Opfer abverlange. Aber die Rücksicht auf meinen Vater zwingt mich. Ein fremder Arzt könnte Schwierigkeiten bereiten, vor denen ich für meinen Vater schaudere.

„Lieber Freund, betrüben Sie sich nicht zu sehr. Bemessen Sie auch Ihre Schuld nicht zu hoch. Wie ich Ihnen meine Liebe gestanden habe, so gestehe ich Ihnen auch offen: Es ist nicht diese Liebe, die mich aus dem Leben treibt, es ist das rettungslos und für immer zerstörte Verhältnis zu meinem Vater. Ich kann es nicht mehr ertragen. Ich weiss, er würde von Herzen gerne gehen, mir zu Liebe. Aber er wagt es nicht, mir zu Liebe. So tue ich es ihm zu Liebe. Es ist der einzige Weg, mich ihm wiederzugeben und für mich so leicht, so beschämend leicht nach allen diesen schrecklichen Lebenstagen. Ich sehe hier niemanden, der eine Schuld hat, niemanden, der ein Verbrechen begangen hat. Das einzige Verbrechen bleibt schliesslich — Mensch zu sein.

Leben Sie wohl und erfüllen Sie meine Bitte, wenn Sie je geliebt haben. Ihre Vera P.“

Von dem Moment, wo ich diesen Brief las, bis zu dem Moment, wo ich vor dem Bette Veras stand, ist alles meinem Gedächtnis entschwunden. Wahrscheinlich ist es auch überhaupt nie darin gewesen. Ich muss wie sinnlos davon gestürzt sein.

Vor dem Bett kniete der Alte.

Bei meinem Eintritt erhob er sich schwerfällig. — Gott und Vater! Alles erdulden, alle Qualen der Hölle leiden, nur nicht noch einmal in die trocknen Höhlen dieses Greises sehen! Wie kann nur ein Mensch dem andern so schrecklich werden!

Mechanisch nahm ich die Formalitäten vor, die mein ärztlicher Beruf in diesem Falle vorschrieb. Der Tod war offenbar schon am Abend eingetreten.

Nachdem ich die haltlos weinende Dienerin mit den nötigen Anweisungen aus dem Hause geschickt hatte, verliess ich das Sterbezimmer in der Meinung, dass der Alte mir folgen und mir einige Angaben machen würde. Bisher war er völlig lautlos geblieben. Aber statt mir zu folgen, liess er sich schwer wieder am Bette der Toten nieder und ich stand allein im Nebenzimmer.

Mir war, als müsste ich etwas zu dem Alten reden, irgend etwas über die Tote. Aber ich fühlte auch, dass es mir jetzt, wo ich meine Pflicht als Arzt erledigt hatte, ganz unmöglich gewesen wäre, noch einmal auch nur die Tür des Sterbezimmers zu öffnen.

Wenn Schuld überhaupt gebüsst werden kann, so muss ich durch die Qualen dieser totenstillen Stunde, die verfloss bis zur Rückkehr der Dienerin, viel gebüsst haben. Hätte ich dieses alles länger aushalten müssen, ich glaube, ich wäre im Wahnwitz in das Sterbezimmer gedrungen und hätte den Alten gewaltsam von der Leiche gezerrt. Dieses schweigende Stück Leben hinter der geschlossenen Tür! Diese blicklosen Höhlen, die mich anstarrten, wohin ich mich wenden mochte! Schrecklich, schrecklich!

Meinen Beruf habe ich seitdem nicht wieder aufgenommen. Ich habe überhaupt gar nicht an die Mög-

lichkeit gedacht. Sofort nachdem ich zu Hause angekommen war, packte ich das notdürftigste in eine Handtasche zusammen und reiste sofort ab. Ich ging in die Alpen.

Es war damals eine einzige Idee, die mich beständig quälte und mich fast zum Wahnsinn brachte, die Idee: „Es muss doch einen Zweck haben, wenn der Mensch derartiges leidet."

Manchmal war mir, als ob ich jemanden auf der Strasse anhalten, ihn fragen müsste: „Weisst du, warum du leidest, warum du dich freust? Weisst du überhaupt, warum du da bist?"

Denn hat es einen Zweck, dass man derartiges leidet, so muss es doch auch einen Zweck haben, dass man da ist.

Hat es aber einen Zweck, dass man da ist, so muss man doch von einem Gott auf seinen Platz gestellt sein. Ist man von Gott auf seinen Platz gestellt, so müsste man doch auch in ihm stets einen letzten Rückhalt haben.

Aber ich nehme meinen Fall. Ich stelle mir vor, ein Gott sagte: „Dir ist diese deine Sünde vergeben" oder: „Hinab mit dir in die unterste Hölle! Das edelste Wesen hast du gemordet durch deine Selbstsucht — verdammt für immer!" Das eine wäre so nichtssagend für mich wie das andere. Deswegen bliebe doch alles wie es ist. Im allerletzten Grunde bin ich ja doch mir selber verantwortlich.

Ist aber der Gott gerade da, wo es darauf ankommt, nutzlos, weshalb sich dann mit diesem transzendenten Ballast schleppen? Weshalb schleppen andere sich mit ihm? Weshalb schleppt im Grunde genommen alles sich mit ihm? Denn der Philosoph, der über ein Transzendentes spekuliert, glaubt ja genau

so, wie der Kirchengläubige, mag er sein Transzendentes auch mit den geistreichsten und unverfänglichsten Namen benennen.

Monatelang irrte ich ruhelos von einem Ort zum andern. Eines Tages trat ich, es war in München, in eine Buchhandlung. Unter den dort ausliegenden Neuheiten fiel mir zufällig ein Buch über den Buddhismus in die Hände. Es hatte als Leitspruch den Satz:

„Über alle Gabe siegt der Wahrheit Gabe."

Das zog mich an. Ich kaufte und begann zu esen.

Irgend ein deutscher Gelehrter sagt von sich, er sähe es als eine Gnade des Schicksals an, dass sein Vater ihm schon als reiferen Knaben Kant's „Prolegomena" in die Hand gegeben habe. Ich muss offen gestehen, dass ich diese Gnade nicht recht zu würdigen weiss. Aber ebenso würde wohl jener Gelehrte es nicht verstehen, wenn ich hier sage, dass ich es für eine Gnade des Schicksals ansehe, dass er mir gerade in dieser Zeit dieses Buch in die Hände gab. Ich lernte begreifen, langsam, langsam, in jahrelangem geduldigem Nachdenken, aber ich lernte schliesslich, und ich lernte vergeben — mir selber vergeben. Ich begriff, warum ich mir selber vergeben durfte.

Die Dankbarkeit für diese Liebesgabe des Buddha trieb mich, die Spuren dieses Einzigen zu verfolgen. So schiffte ich mich bald darauf nach Indien ein, habe mit eigenen Augen und in stiller Ehrfurcht alles betrachtet, was diesen grössten aller Menschen, diesen reinsten, wirklichsten Menschen angeht und bin nun hier in Lanauli geendet. Hier fahre ich bisweilen zu den Felsentempeln von Karli, um diese stolze Säulenhalle zu bewundern. Bisweilen fahre ich auch zum gegenüberliegenden Gebirgszug, um die Felsenhöhlen von Bhaja und Bedsa

zu besuchen, aus deren kahlen Wänden noch die jugendliche Kraft rücksichtslosen Entsagens spricht, wie sie den ersten Zeiten des Buddhismus eigen war. Meist aber sitze ich unter einem dieser mächtigen alten Bäume, die einzeln in dieser merkwürdigen Landschaft stehen. Und wenn der Monsunwind in den Zweigen rauscht und die Sonne hinter den Bergen im Westen sinkt, so geniesse ich immer wieder das köstlichste aller Gefühle: Dieses gesicherte Ruhegefühl, hervorgegangen aus dem bewussten Loslassen von der Welt und ihren Gütern.

Und das ist die Liebesgabe des Buddha. Mögen viele davon kosten. Denn irgend eine Schuld, die im Begreifen nicht sich selber verzehrt, die gibt es nicht.

Weisheitssprüche.

(Das tibetanische Buch Dsanglun enthält eine Reihe Strophen, welche die wichtigsten Wahrheitslehren zum Ausdruck bringen sollen. Um dieselben zu erfahren und seinem Volke zugänglich zu machen, hat der Buddha in früheren Leben unsägliche Qualen erlitten. Diese werden, nach Jataka-Art, im ersten Kapitel geschildert und schliessen mit je einer der folgenden Strophen ab, die nach der Prosaübersetzung von Schmidt in gebundener Rede wiedergegeben sind. Vāseṭṭho.)

I.

Zum Ende kommt, was da besteht,
Das Hohe stürzt und sinket nieder,
Was fest sich fügt' in Scherben geht,
Gebornes schwindet sterbend wieder.

II.

Was je entstanden, hat nicht Dauer,
Geburt verbindet sich mit Trauer,
Was schwindet, ist kein Ich, kein Mein,
Wo soll ein Ich vorhanden sein?

III.

Gewöhne Dich, zu allem mild zu sein.
Sei nie erzürnt, lass Deiner Güte Schein
Schutzbringend über allen Wesen leuchten;
Des Mitleids Thräne soll Dein Auge feuchten,
Wo du ein Leid siehst. Dort werde Glück
Und Freude stets, in jedem Augenblick.
Und denk: Das bin ich, gleich ist ja die Natur
In dir und anderen, heg' und pfleg' sie nur!
Vollkommene Gedanken wirken still.
Das ist es, was ein Boddhisattva will.

IV.

Des Körpers Will' und Tat halt fest im Zaum,
Verschulde Totschlag, Diebstahl, Unzucht, nicht,
Für die Verleumdung sei bei Dir kein Raum,
Nie Hass und Lüge in die Rede flicht,
Dem Mund entflieh kein törichtes Geschwätz
Den Zorn tritt nieder, eh er dich verletz'
Und neidige Scheelsucht lass zerrinnen still.
Das ist es, was ein Boddhisattva will.

Spätbuddhismus.

Von **Julius von Ott.**

(Schluss.)



amit enden die Kommentare, soweit sie sich auf die vier erhabenen Wahrheiten beziehen. Doch werden noch einige Bemerkungen über die Santrāntikas am Platze sein. Wenn Guṇaratna und Maṇibhadra, die nicht Zeitgenossen waren, die vier Wahrheiten nach dem System derselben Schule vortragen, so

hat das seinen Grund offenbar darin, dass die Lehrauffassung dieser Schule als die massgebende, weil auf den Buddha selbst zurückgehende galt. Dies trifft bei den Sautrāntikas auch zu. Ihr Name bedeutet „die das Sutra als Ziel Habenden"; mit dem Sutra ist das Sutrapitaka gemeint. Eine konservativere Schule als eine, die nicht etwa den gesamten Kanon zur Grundlage hat, sondern sich nur auf die Reden des Buddha allein stützt, lässt sich kaum denken. Der Zeitpunkt ihres ersten Auftretens ist nicht genau zu ergründen, da wir es aber mit einer Schule des Sanskritbuddhismus, genauer des Sanskrit-Hīnayāna zu tun haben, dürften wir nicht vor die Übersetzung des Kanons aus dem Pāli ins Sanskrit zurückgehen. Am Konzil von Jālandhara unter Kanishka, in der 2. Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. wurden drei grosse Sanskritkommentare zum Kanon verfasst, somit muss diesem Konzil schon der übersetzte Kanon vorgelegen haben. Im Zusammenhange mit diesem Konzil, etwas später, entstand das Mahāyāna, welches den Kanon verwarf und eigene Mahāyāna-Sutras nebst einer sonstigen umfangreichen Literatur hervorbrachte. Die der alten Lehre Treugebliebenen wurden von den Neueren Çrāvakas, die Lehre des Tripiṭaka, sei es in seiner Originalfassung in Pāli, sei es in der Sanskritübersetzung oder den darauf gegründeten chinesischen usw. Übersetzungen, Hīnayāna genannt. Es ist also durchaus verfehlt, nur den Pālibuddhismus als Hīnayāna zu bezeichnen; vielmehr hat das Hīnayāna fast überall, wenn auch in sehr bescheidenem Umfange dort Fuss gefasst, wo das Mahāyāna herrschend wurde, in Nordindien insbesondere aber scheint schon früh eine Spaltung des Hīnayāna in einen Sanskrit- und einen Pālizweig eingetreten zu sein. Diese beiden Richtungen verloren auch alsbald allen Zusammenhang, was daraus zu ersehen ist, dass

die Ceylonesen nichts vom Konzil des Kanishka wissen. Wohl als eine Reaktion gegen die philosophische Spekulation der Mahāyānisten, die sich zunächst in der Mādhyamikalehre,[30]) einem nihilistischen System konzentrierte, erwuchsen aus dem Sanskrit-Hīnayāna zwei Philosophenschulen, die der Sautrāntikas und die der Vaibhāshikas, welch' letztere auf den drei grossen Kommentaren zum Tripiṭaka, der Vibhāshā beruht. Im übrigen einander sehr nahestehend unterscheiden sich beide Schulen in rein erkenntnistheoretischen Fragen, vor allem in der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Während nämlich den Sautrāntikas nur die bewusstseinstranszendenten Aussendinge, die zum rupa-skandha gehören, real sind, weshalb ihr System auch Bāhyārthavāda (Lehre von der Realität der Aussendinge) genannt wird, sprechen die Vaibhāshikas allen Skandhas Realität zu; ihr System wird daher Sarvāstivāda (Lehre von der realen Existenz aller Dinge) genannt.

Der stark ausgeprägte realistische Zug dieser beiden Systeme, die aus dem Hīnayāna hervorgegangen sind, besonders aber die Annahme von Atomen[31]) seitens der Sautrāntikas beweist wie kaum sonst etwas die weite Entfernung zwischen Hīnayāna und irgendwelchen idealistischen Systemen. Zwar hat der Buddha nie ähnliches gelehrt, denn Betrachtungen über die Realität

---

[30]) Eine vollständige Darstellung des Systems enthält der Kommentar Nāgārjunas zur Mādhyamikakārikā, übersetzt von Walleser: »Die mittlere Lehre«.

[31]) Die Natur dieser Atome ist im übrigen problematisch; da nirgends ihre Materialität ausgesprochen ist, lässt vielleicht die Dīpikā-Stelle: na hi bāhya-vastu-vistaraḥ sautrāntikair āçritaḥ, »denn nicht nehmen die Sautrāntikas eine räumliche Ausdehnung der bewusstseinstranszendenten Dinge an« eine Deutung der Atome)paramāṇu) als ausdehnungslose Energiezentren, Dynamiden zu.

oder Nichtrealität einer problematischen Aussenwelt lehnte Er als nicht zur Wahnerlöschung führend entschieden ab. Jedenfalls aber gab die Behauptung der vier materiellen Elemente den Anlass zu der realistischen Deutung der Lehre durch die Sautrāntikas.

Der Bāhyārthavāda nun, wie er im obigen von Guṇaratna und Maṇibhadra skizziert ist, bildet in dieser Form das Endglied einer mehr als tausendjährigen Entwicklung. Es wird sich darum empfehlen, das bedeutsamste Glied dieser Kette herauszuheben und seinen Inhalt festzustellen.

Entsprechend der noch nicht näher bekannten Apadāna-Sammlung[32]) im Khuddaka-Nikāyo des Pālikanons enthält der nördliche Kanon das Avadānaçataka,[33]) eine allerdings weit kleinere Sammlung alter Legenden. Diese Avadānas nun zeigen vielfach gemeinsame Züge, die darauf hinweisen, dass sie ihre Entstehung den Sautrāntikas verdanken. Als ein Beispiel dieser Literaturgattung des reinsten Sanskrit-Hīnayāna sei hier die Erzählung von Saṃsāra, Avadānaçataka 95 mitgeteilt:

Der Buddha, der Erhabene, geehrt, geachtet und gepriesen von Königen, Fürsten, reichen Bürgern, Gildemeistern und angesehenen Kaufleuten, von Göttern, Schlangengeistern, Halbgöttern, Dämonen, Garuḍas[34]) Kinnaras[35])

---

[32]) Apadāna ist das 13. Buch des Khuddaka-Nikāyo, nach Feer aus 59 Vaggas zu je 10 Apadānas, Legenden bestehend. 550 dieser Legenden entfallen auf Theras, 40 auf Therīs.

[33]) Das Avadānaçataka enthält 100 Avadānas. Seine Entstehungszeit steht nicht fest, doch wurde es bereits im 3. Jahrh. n. Chr. ins Chinesische übersetzt.

[34]) Eine Klasse göttlicher Vögel; besonders bekannt ist der Garuḍa des Vishṇu, sein Reittier.

[35]) Wesen von halb menschlicher, halb tierischer Gestalt. Wahrscheinlich sind darunter die nicht-arischen Himālayavölker zu verstehen.

und grossen Schlangendämonen und solchermassen von Göttern, Schlangengeistern, Halbgöttern, Dämonen, Garuḍas, Kinnaras und grossen Schlangendämonen geehrt verweilte Er, der als der erhabene Buddha bekannt ist, der Glückselige, der würdig ist der Mönchsgewänder, der Nahrungsmittel, der Ruhestätte und der notwendigen Arzneien mit der Jüngergemeinde zu Çrāvastī im Siegerhaine, im Garten des Anāthapiṇḍada.

In Çrāvastī lebte noch ein anderer Hausvater; reich, im Besitze eines grossen Vermögens und vieler Glücksgüter, war er umgeben von einer weitverzweigten, einflussreichen Familie, Reichtümer wie die Kuberas[36]) hatten sich ihm angesammelt, ja er wetteiferte mit Kubera selbst an Gütern. Aus einem ebenbürtigen Geschlechte führte er sich eine Gattin heim und mit der scherzte er, vergnügte er sich und auf sie war alle seine Sorgfalt gerichtet. Während dessen wurde seine Gemahlin schwanger und nach Verlauf von acht oder neun Monaten gebar sie ein Söhnchen, schön, ansehnlich, freundlich und an allen Körperteilen vollkommen. Eben erst geboren, liess es schon, nachdem es das Haus erblickt hatte, seine Stimme ertönen: »Leiden, Ehrwürdige ist der Saṃsāra, ja höchstes Leiden ist dieser Saṃsāra.« Nachdem bei seiner Geburt das Geburtsfest gefeiert worden war, wurde (auf die Frage), wie das Kind heissen solle, sein Name festgesetzt. Die Verwandten sprachen: »Weil er, kaum geboren, schon ‚der Saṃsāra' rief, so soll der Knabe Saṃsāra heissen.« Der Knabe Saṃsāra wurde nun acht Ammen übergeben, zweien, die ihn auf den Schultern zu tragen hatten, zweien, die ihn säugen sollten, zweien denen seine Reinhaltung oblag und zweien, als seinen Spielgefährtinnen; und

---

[36]) Der hinduistische Gott des Reichtums.

von diesen acht Ammen getragen und mit süsser und saurer Milch, mit frischer, zerlassener Butter und mit heissem Butterschaum ernährt und unter Anwendung mannigfacher anderer recht warmer Hilfsmittel wuchs er schnell heran wie ein Lotus im See.

Nachdem der Knabe Saṃsāra im Laufe der Zeit gross geworden war, da lehrte er auf Grund seiner Erinnerung an frühere Daseinsformen die Menge des Volkes das Gesetz: «Möget ihr niemals, Ehrwürdige, gegen Personen, die Achtung verdienen oder die Stellung achtungswürdiger Personen einnehmen, niemals gegen Vater und Mutter, Lehrer und Unterweiser auch nur ein hartes Wort ausstossen; denn ein Leiden ist dieser Saṃsāra.»

Als er später einmal hierhin und dorthin umherschweifend nach dem Siegerhaine kam, da sah er den Buddha, den Erhabenen, geschmückt mit den zweiunddreissig Zeichen des grossen Mannes und den achtzig sekundären Merkmalen, wohlbeherrschten Körpers, hell strahlend wie der Himmel, an Glanz tausend Sonnen übertreffend wie ein lebendiger Berg von Edelsteinen, den nach allen Seiten Gütigen. Und da er in der Nähe des Erhabenen verweilte, ward sein Gemüt durch diesen gewaltigen Anblick besänftigt. Nachdem sein Geist ungetrübte Ruhe erlangt hatte, bezeugte er dem Erhabenen fussfällig seine Verehrung und liess sich, das Gesetz anzuhören vor ihm nieder. Ihm nun hielt der Erhabene eine Predigt über das Fassen einer Abneigung gegen den Saṃsāra, durch das Anhören derselben gewann der junge Saṃsāra Einsicht in die Minderwertigkeit des Weltgetriebes und nachdem ihn Vater und Mutter entlassen hatten, zog er, vom Erhabenen dazu aufgefordert, in die Heimatlosigkeit hinaus.

Recht gerichtet, eifrig strebend und unermüdlich

kämpfend erkannte er das fünfteilige[37]) Weltrad als in unausgesetzter Bewegung begriffen und indem er sich von den Bahnen der Gestaltungen wegen ihres Wesens, das doch nur in Trennung, zu Fall kommen und selbst wieder Bewirken von Veränderung und Vernichtung besteht, abwandte, gewann er durch Aufgeben aller Leidenschaften die Schauung des Zustandes eines Arahant. So Arahant geworden war er frei von den Leidenschaften der drei Welten, als ein Erdkloss galt ihm nunmehr Gold, der weite Weltraum war ihm so klein wie eine Handfläche und in seinem Verhalten gegen Feinde glich er dem Sandelholzbaume, wenn er von der Axt getroffen wird.[38]) Mittels seiner Einsicht durchbrach er die Schale des Welteies, erlangte das (erlösende) Wissen, die überweltlichen Fähigkeiten und genaues Verständnis der Lehre im Einzelnen[39]) und dem Welthange, der Gier und dem Verlangen nach Ehrenerweisung abgeneigt war er nun selbst für Indra und die unter ihm stehenden Götter ein Ehrwürdiger, ehrfürchtiger Begrüssung Würdiger geworden. Nachdem er so den Zustand der Arhats erlangt hatte, lehrte er die Mönche das Gesetz: ‚Möget ihr niemals, Ehrwürdige, gegen Personen, die Achtung verdienen oder die Stellung achtungswürdiger Personen einnehmen, niemals gegen Vater und Mutter, Lehrer und Unterweiser auch nur ein hartes Wort ausstossen; denn Leiden ist dieser Saṃsāra, ja höchstes Leiden ist dieser Saṃsāra.‘[40])

---

[38]) vāsī-candana-kalpa. vgl. Fritze, Indische Sprüche N 321; in Reclams Univ. Bibl.

[37]) Mit Bezug auf die fünf Skandhas.

[39] vidyā, abhijñā und pratisaṁvid. Über den letzteren Terminus vgl. Nyāṇatilokas Einerbuch des Ang. Nik. die diesbezügliche Anmerkung.

[40]) Hier scheint ein Teil ausgefallen zu sein.

Zweifelerfüllt fragten die Mönche den Löser aller Zweifel, den höchst erhabenen Buddha: ‚Welche Taten, Meister, hat Saṃsāra begangen, welches Karma sich angehäuft, auf Grund dessen er durch fünfhundert Geburten als faule Leiche den Mutterleib verliess und jetzt, nachdem er in die Heimatlosigkeit gezogen war, die Schauung des Arhatzustandes erlangte?‘ Der Erhabene sprach: »In früheren, anderen Existenzen, ihr Mönche, hat Saṃsāra Taten begangen, aufgehäuft, zusammengebracht, die aus offenbaren Gründen entsprungen einer Flut gleich herangekommen notwendig so erfolgen mussten. Wer anderer würde wohl je die Taten, die von Saṃsāra begangen und aufgespeichert wurden, durchleiden?

Nicht gelangen, ihr Mönche, die begangenen, aufgespeicherten Handlungen im transzendenten Erdelement, nicht im Wasserelement, nicht im Feuerelement, auch nicht im Luftelement zur Reife, wohl aber zeitigen die begangenen Taten, gute und böse, in der Gesamtheit der aufgenommenen Skandhas und Sinnesgebiete ihre Folgen.

Nicht schwinden fürwahr die Taten der sterblichen
Wesen, auch nicht in tausend Millionen von Jahren;
denn, sind sie zur Reife gelangt und naht ihre Zeit,
dann bringen sie Früchte.

Früher einmal, ihr Mönche, in längst vergangener Zeit, erschien während dieses Bhadrakalpas,[41]) das zwanzigtausend Jahre währt, der höchstvollendete Buddha Kaçyapa unter den Menschen, der im Wissen und Wandel

---

[41]) Der Zeitraum von einem Weltuntergange zum andern, der von verschiedener Dauer sein kann, wird ein Kalpa genannt. Während vieler dieser Kalpas erscheint kein Buddha in der Welt, in andern einer, zwei, drei, vier oder höchstens fünf; im letzteren Falle ist das Kalpa ein ‚glückliches‘, ein Bhadra-kalpa und ein solches ist das gegenwärtige.

Vollkommene, der Glückselige, der Kenner der Welt, der unvergleichliche Bezähmer und Lenker der Menschheit, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.[42]) Der war nun zur Stadt Benares gezogen und verweilte im Wildparke R̥shipatana. In der Stadt Benares war der Sohn eines Gildemeisters von einem älteren Mönche in die Brüderschaft aufgenommen worden. Jener ältere Mönch war ein Arhant, aller Leidenschaft ledig. Als dort einmal gerade der Mondwechsel[43]) unmittelbar bevorstand, da forderte der jüngere Mönch den Ehrwürdigen auf: »Komm, lass uns zusammen in das naheliegende Dorf gehen!« Der ältere Mönch erwiderte: »Nicht jetzt, mein Lieber. Morgen früh magst du gehen, bis dahin aber wache bei heilbringenden Gedanken.« Und ein zweites und ein drittes Mal forderte der jüngere Mönch den Ehrwürdigen auf: »Komm, lass uns in das naheliegende Dorf gehen!« Und ein zweites und ein drittes Mal sprach der ältere Mönch: »Nicht jetzt, mein Lieber. Morgen früh magst du gehen, bis dahin aber wache bei heilbringenden Gedanken.« Da stiess jener jüngere Mönch, der von heftigem Verlangen nach Speise ergriffen war, eine schreckliche Verwünschung aus: »Durch fünfhundert Geburten sollst du nicht lebend den Mutterleib verlassen noch dir dabei bewusst sein: «Als der und der wurde ich jetzt geboren!»

Der Erhabene sprach: Möchtet ihr es glauben,

---

[42]) Der vorstehende Satz ist die wörtliche Übersetzung der bekannten Pāliformel «Iti 'pi so bhagavā . . .» hier auf den Buddha Kaçyapa angewandt.

[43]) Es war ein Uposatha-Tag; diese waren die Tage des Voll- und Neumonds, des ersten und letzten Mondviertels. Am Abend dieser Tage fand die Beichtfeier statt, bei der, von triftigen Entschuldigungsgründen abgesehen, kein Mönch fehlen durfte.

ihr Mönche? Der zu jener Zeit, in jenem Augenblicke der junge Mönch war, der ist dieser Saṃsāra. Weil er in Gegenwart eines Heiligen sein Gemüt zum Zorn fortreissen liess und eine schreckliche Verwünschung ausstiess, verliess er infolge des Fruchtertrages dieser Tat durch fünfhundert Geburten als eine faule Leiche den Mutterleib. Nach Verlauf dieser fünfhundert Geburten erlangte er jetzt wieder menschliche Gestalt. Und da er sich an das Erlebte erinnerte, sprach er es aus: «Ein Leiden ist der Saṃsāra, ja höchstes Leiden ist der Saṁsāra.» Von Reue ergriffen verkündete er da den Hinübergang jenes älteren Mönches (zum andern Ufer-Nirvāṇa) und in Enthaltsamkeit verweilend, wachsam erlangte er da die Schauung des Arhantzustandes.

So bringen, ihr Mönche, durchaus dunkle[44]) Handlungen ganz finsteren Fruchtertrag hervor, bringen durchaus lichte[44]) Handlungen ganz hellen Fruchtertrag hervor, bringen gemischte Handlungen gemischten Fruchtertrag hervor. Darum, ihr Mönche, sind durchaus dunkle und gemischte Handlungen zu unterlassen, an durchaus lichten Taten aber soll man Freude zu finden trachten; so habt ihr Mönche es zu verstehen.

Also sprach der Erhabene und hingerissenen Herzens freuten sich die Mönche über die Rede des Erhabenen.

Der für unseren Gegenstand bedeutsame Passus ist der mit «Nicht gelangen, ihr Mönche, . . .» eingeleitete. Diese Stelle beweist nämlich einerseits, dass die Erzählung ein Produkt der Sautrāntikas ist. Nie hätte der Buddha in eine Belehrung von moralischer Tendenz eine Erörterung von lediglich theoretischem Interesse aufgenommen; insbesondere hätte Ihm die

[44]) Natürlich moralisch zu verstehen.

Hereinziehung des erkenntnistheoretischen Begriffes des Transzendenten (bāhya) ferngelegen. Die Hervorkehrung der erkenntnistheoretischen Seite weist ganz deutlich auf die Sautrāntikas hin. Die vier transzendenten Elemente sind die bekannten primären Eigenschaften oder Grundsubstanzen, an die jedes wie immer geartete körperliche Dasein gebunden ist.

Anderseits zeigt uns gerade diese Stelle den engen Anschluss an die persönliche Lehre des Erhabenen mit den Worten «. . . in den aufgenommenen Skandhas . . .». Von den aufgenommenen Skandhas nämlich spricht ausführlich das Sutta von der Bürde[45]), Saṃyutta-Nik. XXII, 22,1.: «. . . Und was, ihr Jünger, ist die Bürde? Es sind die fünf Gruppen des Haftens. Welche fünf? Die Gruppe des Haftens an der Form, . . . an den Gefühlen, . . . an den Wahrnehmungen, . . . an den Gestaltungen, . . . am Bewusstsein. Diese, ihr Jünger, nennt man die Bürde . . . . Und was, ihr Jünger, ist das Aufsichnehmen der Bürde? Es ist jene zu neuer Geburt führende, in Lust und Leidenschaft sich verstrickende Sucht, die bald hier bald dort sich ergötzt, nämlich die sinnliche Begehrsucht, die Sucht nach Dasein, die Sucht nach Entfaltung. Diese, ihr Jünger, nennt man das Aufsichnehmen der Bürde . . .«. Die auf diese Weise aufgenommenen Skandhas sind die 24 sekundären Merkmale des rūpaskandha und die vier das nāma konstituierenden Skandhas: Vedanā, saṃjñā, saṃskāra und vijñāna.

Wir haben im Vorstehenden einen der bedeutendsten Zweige des Hīnayāna in seiner Entwicklung verfolgt, bedeutend sowohl durch sein Zurückgehen auf die

[45]) Eine vollständige Übersetzung dieses Sutta Bddh. Welt III. Jahrg. Heft 6. Eine ausführliche Analyse Walleser, die philosoph. Grundlage des älteren Buddh. S. 77 ff.

ursprüngliche, unverfälschte Lehre des Buddha als auch durch seine beherrschende Stellung selbst noch zur Zeit des Niederganges des Buddhismus. Die Aufnahme eines neuen Gesichtspunktes, des erkenntnistheoretischen, hat den allgemeinen Charakter der auf das Praktische gerichteten, zur Aufhebung des Leidens führenden Lehre nicht beeinträchtigt.

Die Wahrheit ist eine und dieselbe für alle Zeiten. Die Geschichte vermag nicht die Wahrheit zu «entwickeln», sie schafft auch nicht neue Wahrheit. Wohl aber bringt die Geschichte mit einer Lehre untrennbar verbundene, aber unentfaltete Gedankenkomplexe zur Entfaltung und zieht Konsequenzen. So stellen die realistischen Systeme des Spätbuddhismus die historischen Konsequenzen der Buddhalehre dar und widerlegen durch ihr Dasein die Behauptung, der Buddhismus sei eine idealistische Lehre.

Subhā, des Goldschmidts Tochter.

Therīgāthā, Zwanziger Bruchstück.

Freie Nachdichtung von Walter Markgraf.

Als junge Maid, im hellen Mädchenkleide
Vernahm ich einst des Meisters hohes Wort,
Voll Ernst vernahm die Lehre ich vom Leide
Und nahm die hehre Wahrheit mir zum Hort.

Und wie ich so des Meisters Wort vernommen,
Fasst mich ein tiefer Ekel vor der Welt,
Aus Lust und Liebe zu mir selbst gekommen,
Ward alle Leibeslust mir jäh vergällt.

Verlassen hab ich, die mich halten wollten,
Die Eltern, Freunde, meine Dienerschar,
Ob auch die Lieben zitterten und grollten,
Des Meisters Wort war mir vor allem klar.

Was soll der Felder blütenreiche Weite?
Was soll der Glanz, der gar so lieblich scheint?
Mein reiches Erbe liess ich gern beiseite
Und lebte mit der Wahrheit treu vereint.

So zog ich fort, von Zuversicht bewogen,
Versehen mit der Satzung reinem Sinn,
Und bin ich damals aus der Welt gezogen,
Heut lockt kein Glanz und keine Macht mich hin.

Aus Gold und Silber keimt euch keine Ruhe,
Ihr wendet nicht, ihr Lieben, meinen Sinn,
Kehrt ihr nur heim zu Haus und Silbertruhe,
Und mich, ihr Lieben, lasst nur, wo ich bin.

Asketen taugt nicht euer wertlos Eigen,
Der Reinen Reichtum ist von andrer Art
Der kann sich nicht zu Gold und Silber neigen
Der seine Wahrheit treu in sich verwahrt

Denn Gold umstrickt mit heftigem Verlangen,
Macht müd und matt und ist doch nichts als Staub,
Es zeugt Verderben, schafft uns Pein und Bangen
Und wird gar eilig des Verfalles Raub.

Um Gold beschmutzen Menschen ihre Sinne,
Ereifern sich um wertlos irdisch Gut,
Und jeder ringt, wie er dies Gut gewinne,
Und alle kämpfen voller Wahn und Glut.

Was meinet ihr, was er damit gewinnet?
Doch nichts als Leiden, Kerker, Qual und Not.
Wer immer auf Genüsse geifernd sinnet,
Erreicht am Ende doch nichts als den Tod.

Durch emsig Locken wollt ihr mich bewegen,
Die ihr noch lebt in Lust und Leidenswill',
Doch mag ich nimmer meine Hände regen
Um weltlich Wohl, und bleibe wo ich will.

Ihr könnet Wahnverlöschung nicht erreichen
Um Geld und Gut; sie ist dafür nicht feil,
Wo Lust euch winkt, wird eure Freiheit weichen,
Wie Mörder morden, — wird sie euer Teil.

Was lockt ihr mich mit freundlichen Gebärden,
Mit Worten, süss und voller liebem Klang,
Seht die Asketin ferne von Beschwerden,
Gekleidet fahl, geschickt zum Freiheitsgang.

Nur Bettelbrocken, elend letzte Reste,
Geflickt Gewand, nichts als das fahle Kleid
Erscheinet in der Welt mir als das Beste.
So haltens alle Büsser weit und breit.

Der Meister hat so Lieb' als Lust gemieden,
Selbst Götterlust muss endlich auch vergehn,
Allein die Weisen, treu und abgeschieden,
Die können unerfassbar stille stehn.

Nicht will ich feilen Lüsten mich bequemen,
Die rettungslos uns ins Verderben ziehn,
Wie Mörder morden, — Lust muss lähmen,
Wie heisse Flammen muss sie lohn und glühn.

Verderben bringt die Lust, bringt Qual und Grausen,
Gefahr und Jammer, Ängste und Verdruss,
Lasst ihr die Gier im schwachen Geiste hausen,
Ist's offenbar, das sie euch fällen muss.

Und grimmig fasst sie, bringt auch nichts als Qualen,
Fängt euch in Fallen, jagt euch hin und her,
Mag auch der Tor sein Glück in Lüsten malen,
Der Weise trotzt, und folgt euch nimmermehr.

Im Sumpfe müssen viele fast versinken,
Die elend sind, die Wahrheit nicht erkannt',
Und sehen nicht die Ruhestätte winken,
Wo Grab, Geburt und Leiden unbekannt.

Auf übler Fährte wandern arme Wesen,
Von Lust umstrickt, den Höllenweg hinab,
Und fördern Werk, das besser nicht gewesen,
Und erben nichts als Frucht — als Tod und Grab.

Wo Lust ist, lodern Kummer und Verderben,
Wo Liebe keimt, besudelt sie das Herz; —
Ihr könnet nichts als bittre Qualen erben,
Nichts anderes als Qualen, Leid und Schmerz.

Es reizt die Lust zum blinden, tollen Ringen,
Sie martert euch, zerreisst euch Stück um Stück,
Gar schlau legt euch der Tod die festen Schlingen,
Und ködert euch mit Lust und Liebesglück.

Unendlich ist die Qual in Lust und Gieren,
Von Jammer voll, gefüllt mit Gift und Not,
In Zorn und Zanken müsst ihr euch verlieren,
Und euer besser Teil erkürt den Tod.

Ich hab's gesehn, ich kenne eure Leiden,
Bin ausgeglüht, erloschen ganz und gar,
Will nichts als neues Unheil weise meiden,
Und ruhig leben, heiter, still und klar.

Auf rechter Fährte eile ich zum Ende,
Auf Siegerfährte, achtfach eingeteilt,
Und keiner Lust reich' ich die reinen Hände,
Bin froh des Sieg's, der alle Qualen heilt.

Ja, schaut mich an, des Goldschmidts reine Tochter,
Entronnen, klar gesinnet, unversehrt,
Jetzt weil ich als des hehren Meisters Tochter
Im stillen Wald, mit starker Kraft bewehrt.

Acht Tage weil ich erst, ward heil am achten, —
Uppalavaṇṇā riet mir recht und gut,
Oh möget ihr auch rechten Rat beachten,
Der euch das Echte bringt, das ew'ge Gut.

Aus Zuversicht wohl hab ich aufgegeben,
Gerettet hab ich mich aus Schmerz und Not,
Und habe frei besiegt im rechten Leben
Das Leben selbst und seinen Herrn, den Tod.

Geht, geht, — ich folge nicht, bin frei, genesen,
Als Nonne heil gereift, für ewig rein,
Zu Tod und Jammer eilen wohl die Wesen:
Zum letzten Tode nur geh ich allein.

Und Sakko selbst, der Herr der Götter, hörte
Der Nonne Rede an, so hehr und rein,
Und grüsste sie, die nicht ihr Herz betörte:
Subhā, des reichen Goldschmidts Töchterlein.

Buddhismus und Alkohol.

Ein Vortrag von **Bhikkhu Sīlācāra,** Rangoon.
Übersetzt von Alfred Eichelberger.



er Laienanhänger, der es mit der Lehre ernst meint, wird sich nicht dem Trunke ergeben. Er wird niemals jemanden auffordern, zu trinken, noch wird er es billigen, wenn ein anderer trinkt, da er weiss, dass es alles schlecht endet. Dafür, dass törichte Menschen sich dem Trunke ergeben, verfallen sie auf dumme Gedanken und verleiten andere zum Trinken. Die Menschen sollten die Brutstätte alles Übels, diesen Unsinn, diese Narrheit meiden, an der nur ein Narr Gefallen finden kann." Dhammika-Sutta.

Die Lehre des Buddha hat besonders einen wertvollen Zug, den auch die schärfste Kritik schwerlich wird leugnen können, und das ist seine durchaus verständige Natur, sein einfacher, schlichter Aufruf an den gesunden Menschenverstand. In einer Welt, in der man allgemein dazu neigt, Religionssachen als notwendigerweise mit der Vernunft unvereinbar zu halten, steht seine Lehre vorzüglich als eine Religion da, die auf nichts anderem als auf Vernunft begründet ist, die nur verständiges Suchen von ihren Anhängern fordert, um dadurch zu erreichen, dass sie von jedem ehrlich und unbefangen Suchenden angenommen wird.

Jener verständige und vernünftige Zug, der in der Lehre Buddhas so hervortritt, findet vielleicht nirgends bessere Erklärung durch Beispiele als in den Vorschriften, die für die Lebensführung des Laienanhängers bestehen. Hier gibt es keine Vorschriften, eine entfernte Gottheit oder Gottheiten zu verehren, die vielleicht durch die Verehrung ihrer Anhänger zufriedengestellt werden müssen. Nein, an ihrer Stelle haben wir fünf einfache

und schlichte, das tägliche Leben betreffende Empfehlungen, deren Vorteile, wenn sie von dem Individuum oder der Gesamtheit befolgt werden, jedem sehenden Auge ohne weitere Erklärung offenbar sind — Empfehlungen, deren gute, sich aus ihnen ergebende Resultate sich früher oder später unbedingt zeigen müssen, und deren weitere Wirkungen in der unbekannten Zukunft sich nur als durchaus angemessen und unstreitig ausgezeichnet erweisen können. Das Individuum oder die Gesamtheit der Individuen, die sich gegen diese fünf Vorschriften des rechten Lebenswandels nicht vergehen, — — die sich des Tötens, Stehlens, der Unzucht, der Lüge und des Trinkens berauschender Getränke enthalten, werden durch diese Tat ohne weitere Umstände leuchtende Beispiele für die ganze Welt.

Von diesen fünf Regeln des rechten Lebenswandels muss diejenige, die bei der Aufzählung an letzer Stelle kommt, doch hinsichlich ihrer Wichtigkeit die erste Stelle in Anspruch nehmen, wenn wir die weitgehenden Folgen, die sich aus ihrer Befolgung oder Nichtbefolgung ergeben, in Rechnung ziehen. Denn während die, welche aus blinder Selbstsucht oder der durch die Gelegenheit gegebenen Veranlassung, oder unter dem Einfluss eines schnellen und plötzlichen Impulses eine der ersten vier Vorschriften übertreten und sich bei dieser Gelegenheit als schlechte Menschen und schlechte Bürger der Gemeinde, zu der sie gehören, erweisen, wird der Mensch, der sich gegen diese fünfte Vorschrift vergeht, eine beständige Gefahr für sich und die Gesellschaft, da er beständig dazu neigt, sich gegen irgend eine der ersten vier Vorschriften bei dem geringsten auf ihn ausgeübten Reiz zu vergehen. Er wird ein leichtsinnig, unüberlegt und ohne zu denken handelndes Wesen, bereit, jede Schandtat zu begehen, ohne die

Folgen für sich und andere zu bedenken, wie schon in den Worten, in die die fünfte Vorschrift des Buddha gekleidet ist, angedeutet wird. Ihr alle wisst, wie diese Worte lauten, doch will ich sie euch wiederholen, um euch an das zu erinnern, was ihr mehr als einmal seit eurer Kindheit im Beisein der Vertreter eurer Religion als Lebensregel zu befolgen gelobt habt. „Surā meraya majja pamādatthānāveramani sikkhāpadam samādhiyāmi." Oder frei ins Deutsche übersetzt: „Ich gelobe die Vorschrift zu befolgen, welche Enthaltsamkeit von berauschenden Getränken verlangt, der Ursache der Unachtsamkeit."

In diesen letzten Worten haben wir den wahren Kern bezeichnet von allem, was vom buddhistischen Standpunkt gegen das Trinken von berauschenden Getränken einzuwenden ist, — — es verursacht das Gegenteil von Sati, der Achtsamkeit. Die schwerwiegende, in der Neuzeit gegen den Alkohol erhobene Anklage — — eine Anklage, die mit jeder neuen Kenntnis von der Art seiner Wirkung auf den menschlichen Körper verstärkten Nachdruck erhält — — kommt immer zu demselben Resultat, dass nämlich der Mensch, dessen Körper auch nur kleine Mengen Alkohol eingeflösst worden sind, in dem Masse, wie das geschehen ist, des vollständigen Besitzes seiner gewöhnlichen Fähigkeiten, des Nachdenkens, der Überlegung und des Erkennens, beraubt ist; er verliert die Herrschaft über sich selbst, — — verliert jene verständige Aufsicht über seine Handlungen, derzufolge er allein ein vernunftbegabtes Wesen genannt wird. Die Coercition, die Kraft, die verhindert, dass er nur gewissen Reizen entsprechend handelt, ist ausser Tätigkeit gesetzt, jener Fähigkeit beraubt, einzugreifen, die sie bei dem Menschen hat, dessen Körper frei von dem verderblichen Gift ist.

Eine einfache Erklärung durch Beispiele wird uns zeigen, was unter Coercition zu verstehen ist. Stellen wir uns einmal vor, wir nehmen ein kleines Kind, das noch nicht gelernt hat, sich aufrecht zu erhalten, und stellen es auf seine Füsse; es zittert und wankt, legt sich bedenklich nach einer Seite hinüber, aber bringt sich durch verzweifeltes Hin- und Herbewegen wieder in aufrechte Lage, um nur zu finden, dass es nahe dabei ist, nach der andern Seite hin zu fallen. Es blickt sich wild nach etwas um, an dem es Halt fassen kann, und sucht deine Hand grade zur rechten Zeit zu erfassen, um sich vom Fall auf jenen schrecklichen Fussboden zu retten, der es fortwährend mit so verhängnisvoller Kraft zu sich hinunterzuziehen versucht. Wenn sich dagegen eine erwachsene Person von einem Sitz oder aus irgend einer anderen Lage auf ihre Füsse erhebt, macht sie nie so tragische Anstrengungen, um sich aufrecht zu erhalten. Sie bleibt ruhig auf ihren Füssen, ohne dass es ihr überhaupt eine Anstrengung zu verursachen scheint. Warum ist das der Fall? Etwa weil die Schwerkraft auf sie keinen Einfluss hat wie bei dem Kinde? Zieht etwa die Erde ihren Körper nicht in demselben Masse an wie den des Kindes? Keineswegs. Die Anziehungskraft der Erde ist in beiden Fällen dieselbe, aber die erwachsene Person hat in sich durch lange Übung gewisse Nervenzentren entwickelt, die sofort die entsprechende Gruppe von Muskeln in Tätigkeit setzen, die dem Körper grade das richtige Übergewicht nach rechts erteilen, um ihn in aufrechter Lage zu erhalten, in dem Augenblick, wo er die geringste Neigung zeigt, nach links zu fallen. Und dieses Spiel und Gegenspiel der Schwerkraft und der sich ihr entgegensetzenden Muskelkraft ist die ganze Zeit in Tätigkeit, in der ein Mensch auf seinen Füssen steht, —

da jede Neigung nach irgend einer Richtung hin zu fallen sofort durch die Arbeit der entsprechenden, sich ihr entgegensetzenden Muskelkräfte gehemmt wird.

Aber was geschieht, wenn ein Mensch Alkohol zu sich nimmt? Diese schöne, fast automatische Rückwirkung der Nerven und der durch sie kontrollierten Muskeln, die das Gleichgewicht aufrecht erhählt, ist gestört und aus dem Gleise gebracht. Diese fehlerfreie und vollkommene Beziehung zwischen dem Wahrnehmen der Gefahr des Fallens und dem in Tätigkeit Setzen der notwendigen Bewegungen, die es verhindern sollen, besteht nicht mehr. Der erwachsene Mensch ist wieder wie ein kleines Kind geworden, das nie stehen gelernt hat: alles, was frühere Erfahrung ihn von jener Kunst gelehrt hat, ist ausgelöscht, er wankt und taumelt und fällt schliesslich hilflos zu Boden. Folgendes Beispiel mag den Unterschied zwischen einem Wilden und einem zivilisierten Menschen erläutern, der durch lange Übung die Kraft der Selbstbeherrschung entwikelt hat. Stellen wir uns einmal vor, dass an einem heissen Nachmittage ein zivilisirter Mensch und ein Wilder, die beide stundenlang der glühenden Sonne ausgesetzt waren, vor Durst halb verschmachtet, und von dem brennenden Wunsche nach etwas beseelt, womit sie ihre trockenen Lippen und ihre Kehle anfeuchten können, dieses Zimmer betreten und die Wasserflasche hier vor mir auf dem Tisch erblicken. Ohne einen Augenblick zu zögern würde der Wilde vorwärts stürzen, die Flasche ergreifen und den Inhalt mit einem Schluck hinunterstürzen. — Der zivilisierte Mensch würde sich dagegen ganz anders betragen. Er würde sich zwar nicht weniger danach sehnen, das erfrischende Wasser an seine Lippen zu bringen als der Wilde, aber in seinem Geiste würden ganz automatisch

etwa folgende Gedankenreihen vorüberziehen: „Da ist etwas Wasser. Ich möchte sehr gern Wasser, aber das Wasser gehört nicht mir. Es gehört jemandem. Vielleicht wünscht er es selbst zu trinken. Deshalb muss ich seine Erlaubnis erhalten, bevor ich es nehme.“ Und so wird der zivilisierte Mensch, anstatt sich ungestüm auf die kostbare Flüssigkeit zu stürzen in der Absicht sie zu trinken, grade weil er ein zivilisierter Mensch ist und nicht ein Wilder, still stehen bleiben und fragen, ob man ihm das Wasser geben will, da er sehr durstig sei; und wenn man es ihm überlassen hat, wird er es nicht vergessen, dem gütigen Spender für seine Freundlichkeit zu danken. Sogar in der äussersten Not befolgt er die zweite Vorschrift, die verbietet, etwas zu nehmen, was einem nicht gegeben worden ist.

Aber was für eine unerfreuliche Veränderung tritt dann ein, wenn so ein zivilisierter Mensch seinen Geist mit Alkohol vergiftet! Er, der früher jedem Naturtrieb hindernd entgegengetreten ist, lässt jetzt solchen Trieben ungehindert freien Lauf. Jeder Antrieb zu handeln, der von einem äusseren Eindruck herrührt, wird sogleich durch jene Handlung beantwortet, ohne irgend welche Rücksicht auf ihre möglichen oder wahrscheinlichen schlechten Folgen in der Gegenwart oder in der Zukunft. Der Vernunft, der Überlegung, dem Denken wird keine Gelegenheit geboten, ihre Stimmen zu erheben, so schnell folgt die Tat auf den ausgeübten Reiz. Alle langsam und mühsam durch Vererbung, Übung, Erziehung und Religion erlangten Ergebnisse sind verschwunden, als wenn sie niemals dagewesen wären, und der Mensch ist bei allen seinen Zielen und Aufgaben nicht mehr ein zivilisierter Mensch, sondern er ist ein Wilder geworden, dessen einziger herrschender Beweggrund zum Handeln einzig und allein sein Ver-

langen ist. In einem solchen Zustand antwortet der Mensch auf ärgerliche Worte mit noch ärgerlicheren Worten: begegnet heftigen Schlägen mit noch heftigeren; und so wird Mord und Totschlag von Menschen begangen, die in ihren nüchternen Stunden zu so etwas gänzlich unfähig wären; und ein ganzes, der Busse gegeweihtes Leben ist nachher nicht lang genug, um das Übel gut zu machen, das in einem Augenblick der Unachtsamkeit und Unzurechnungsfähigkeit unter dem Einfluss des unheilvollen Giftes vollbracht worden ist. Die alten Griechen erzählten sich eine Fabel von einer Zauberin, die den Männern aus einem Becher zu trinken gab, wodurch sie die Gestalt und die Gewohnheiten von Schweinen annahmen. Sicherlich war der Becher der Circe mit Alkohol gefüllt; denn in jenem bezauberten Gift liegt eine schreckliche Macht, den Besten und Mutigsten dazu zu bringen, sich wie das unflätigste Schwein zu wälzen, wie der listige Fuchs zu stehlen und wie der wildeste und blutgierigste Tiger zu rauben und zu morden.

Unter den Jātaka-Erzählungen findet man mehr als ein Beispiel für diese schreckliche Macht, die berauschende Getränke besitzen, zivilisierte Menschen in Wilde und Tiere zu verwandeln. So z. B. die Geschichte von Chattapāni, dem Hofjuwelier.

Der König von Benares befahl einst, dass ein Mensch vor ihn geführt würde, der die vier schönsten Tugenden besitze — der nämlich niemals eifersüchtig wäre, niemals berauschende Getränke tränke, niemals von glühender Begierde überwältigt würde, und niemals in heftigen Zorn geriete. Nach einigem Nachforschen wurde Chattapāni, der Hofjuwelier, dem Könige vorgestellt. Der König fragte ihn, wie es ihm gelungen sei, alle vier Tugenden zu erlangen. Auf die

Frage, wodurch es ihm gelungen sei, sich des Trinkens berauschender Getränke zu entnalten, erzählte Chattapāni seine traurige und schreckliche Geschichte.

„Einst, o König," sagte er, „war auch ich ein König, mein Name war Kitavāsa, und ich liebte berauschende Getränke und Fleischmahlzeiten über alles. Nun bestand aber die Vorordnung, dass am Sabbat kein Tier in meiner Stadt getötet werden sollte; und deshalb musste der Koch in meiner Küche die ganze Fleischmahlzeit für mein Sabbat-Mittagbrot am Tage vorher zubereiten. Aber einmal wollte es der Zufall, dass der Braten nicht gehörig bewacht wurde, so dass die Hunde den Weg zu ihm fanden uud ihn ganz verzehrten. Da kam der Koch in seiner Angst zu meiner Königin und erzählte ihr, dass die Hunde die ganze Mahlzeit, die für den König bestimmt war, aufgefressen hätten und frug sie, was er tun sollte. „Sei nicht betrübt", sagte die Königin. „Der König liebt meinen kleinen Sohn sehr. Ich will ihn anziehen und ihn in des Königs Arme legen; und wenn ich das getan haben werde, wirst du das Mittagbrot hinein bringen und es auf den Tisch setzen, und der König wird das Fehlen nicht bemerken." Und wie es die Königin ihm geraten hatte, tat es der Koch. Aber ich war trunken von vielem Wein, und da ich sah, dass mir kein Fleischgericht vorgesetzt worden war, erkundigte ich mich nach dem Grunde. Sie erzählten mir, dass die Hunde das Zubereitete aufgefressen hätten und dass, weil es Sabbat war, nichts mehr zu bekommen gewesen wäre. „Was", schrie ich, „du kannst nichts mehr für die Mahlzeit des Königs bekommen? Da! Da ist Fleisch! Das koch!" Und in meiner trunkenen Wut würgte ich den Hals meines kleinen Sohnes und schleuderte den kleinen Körper dem Koch ins Gesicht. Und der Koch ging und

tat, wie ihm geheissen worden war, da keiner aus Furcht vor mir zu klagen oder ein Wort des Widerspruches zu äussern wagte: und ich ass von dem Körper meines eigenen Sohnes. Aber als der nächste Tag gekommen war, und ich meine Trunkenheit ausgeschlafen hatte, forderte ich, dass mein Sohn zu mir gebracht werden sollte, um mit mir zu spielen und zu scherzen. Und sie erzählten mir, dass mein Sohn tot wäre, dass ich ihn getötet und von seinem Fleisch gegesen hätte. Da, o König, wurde ich von Sorge überwältigt, und ich gelobte, niemals mehr in meinen zukünftigen Leben alkoholische Getränke über meine Lippen zu bringen, damit ich einmal zur Erleuchtung käme; und jenen Entschluss habe ich bis jetzt gehalten.

Eine andere Geschichte aus der Jātaka-Sammlung, die mit der gleichen lebendigen Kraft die verderblichen Wirkungen berauschender Getränke schildert, ist die Geschichte von dem Ältesten Sāgata.

Einmal kam der Buddha im Laufe seiner beständigen Reisen in die Nachbarschaft eines Ortes, namens Mango Ford, wo — wie die Einwohner des Ortes dem Erhabenen warnend erzählten — eine grosse und schreckliche Schlange ihren Schlupfwinkel hatte, die ihm, wenn er an jenem Ort vorüber ging, leicht ein Leid zufügen konnte. Aber der Buddha hatte als Diener einen Ältesten, namens Sāgata, der übernatürliche Kräfte besass: und als dieser Sāgata hörte, dass eine gefährliche Schlange an dem Mango Ford ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatte, ging er dorthin und setzte sich auf einen Laubhaufen, um abzuwarten, was sich zunächst ereignen würde. Sehr bald erschien die Schlange und versuchte ihre Zauberkünste, um Sāgata zu besiegen. Aber Sāgata war zu stark für sie, und schliesslich überwältigte er sie nach einem Kampfe und zähmte sie. Hierauf

lief jeder, als der Buddha die Stadt besuchte, hinaus, um den Buddha und auch den grossen Ältesten Sāgata zu sehen, der die Nāga des Mango Ford überwältigt hatte. Und in ihrer Dankbarkeit gegen Sāgata für den guten Dienst, den er ihnen geleistet hatte, gaben sie ihm törichter Weise Branntwein in jedem Hause, wo er Almosen sammelte, so dass er bald hilflos auf die Strasse fiel und unfähig war, sich wieder zu erheben, bis der Buddha, der vorüber kam und seinen hilflosen Zustand sah, einigen von den Brüdern befahl, ihn aufzuheben und ihn zu dem Platze zurückzubringen, wo sie wohnten. Dort angekommen, legten die Brüder den Sāgata mit dem Kopfe nach dem Buddha hin, wie es Recht war und sich schickte. Aber in seiner besinnungslosen Trunkenheit wandte sich der Älteste Sāgata um, bis seine Füsse nach seinem grossen Herrn und Meister hin gerichtet waren — — fürwahr ein höchst unangemessenes Betragen. Da sprach der Buddha zu den Brüdern:

„Ist das die Verehrung, die mir der Älteste Sāgata vorher erwiesen hat?"

„Nein, Herr," antworteten die Brüder.

„Wer hat die Nāga im Mango Ford bezwungen, Mönche?"

„Sāgata tat es, Herr."

„Würde Sāgata jetzt auch nur eine kleine Wassereidechse überwältigen können?"

„Sicher nicht, Herr!"

„Ist es also zweckmässig und richtig, etwas zu trinken, durch dessen Genuss man seiner Sinne beraubt wird?"

„Es ist nicht richtig, Herr," antworteten die Brüder.

Dann sprach der Buddha bei seinem Richterspruch

über den Ältesten Sāgata zu den Brüdern, und setzte es dann dort als eine Vorschrift fest, die von allen seinen Anhängern hinfort beobachtet werden sollte, sich nämlich des Genusses jeder Art von berauschenden Getränken zu enthalten. Ferner erzählte er ihnen, wie er einmal in einem seiner früheren Leben der Führer einer Gesellschaft von frommen und ergebenen Einsiedlern gewesen sei, die an den Hängen des mächtigen Himalaya fern von menschlichen Wohnungen lebten. Und wie einmal seine Schüler von ihm die Erlaubnis erhalten hatten, in das Tal hinunter zu gehen und Salz und Essig und andere Arzeneien für den täglichen Gebrauch zu holen. Aber während sie sich in einem königlichen Park aufhielten, gab der König von Bewunderung über ihr frommes und würdiges Betragen erfüllt, gedankenlos seiner Bewunderung dadurch Ausdruck, dass er ihnen alkoholhaltige Getränke zu trinken anbot, in der Meinung, dass das für sie eine besonders gute Bewirtung sein müsste, wie sie Einsiedlern selten zuteil würde. Bald jedoch hatte er wenig Ursache mehr, sie zu bewundern, denn in einer sehr kurzen Zeit hatte die ganze Asketengesellschaft, von dem Getränk überwältigt, gänzlich vergessen, was ihnen als Männer einer frommen Beschäftigung gebührte; sie sangen und tanzten und lachten und schrieen, warfen ihre Almosenschüsseln von sich und lagen schliesslich auf dem Boden und schliefen wie Holzklötze. Zur rechten Zeit erwachten sie und kehrten, sehr beschämt über ihr unpassendes Benehmen, zu ihrem Lehrer in den Bergen zurück. Er fragte sie freundlich, wie es ihnen in dem Tale ergangen und ob alles für sie gut abgelaufen wäre. Da mussten sie ihm die Dummheit, die sie sich hatten zuschulden kommen lassen, mit folgenden Worten beichten:

„Zuerst lachten wir und dann tanzten wir,
Darauf sangen wir: zuweilen weinten wir.
Wir tranken was unsere Sinne raubte.
Es war nur gut, dass wir nicht Affen wurden!"

In diesen drei Geschichten aus längst vergangenen Tagen haben wir Beispiele dafür, was der Alkohol mit dem Menschen zu tun vermag, der sich dazu verleiten lässt, ihn über seine Lippen zu bringen. In dem ersten Falle sehen wir, wie der Alkohol einen König, den Höchsten im Lande, der ein Beispiel des rechten Lebenswandels für seine Untertanen zu sein glaubte — in einen wilden Kannibalen verwandelt, der seinen eigenen Sohn tötet und ihn verzehrt. In dem anderen Fall ist es ein Ältester aus dem Orden der Mönche Buddhas und sogar ein persönlicher Diener Buddhas, der unter dem Einfluss das berauschenden Getränkes so weit seine Pflicht gegen seinen Herrn vergisst, dass er die grösste Grobheit und Unhöflichkeit gegen seinen Herrn an den Tag legt, während in dem dritten Fall eine ganze Gesellschaft frommer Asketen, die Alkohol zu sich nehmen, dadurch jedes Sinnes für Schicklichkeit und Anstand beraubt werden und singen und tanzen und sich alle wie ein Trupp närrischer Affen benehmen.

Das sind alte Geschichten, aber auf ihre Parallelen stösst man täglich in der Gegenwart. Nicht ein Tag vergeht, ohne dass die Zeitungen jeder Grossstadt wenigstens ein Verbrechen, eine hässliche Tat zu berichten haben die von irgend einem unwissenden Sterblichen verübt worden ist, der für den Augenblick durch den Gifttropfen Alkohol zu einem unverständigem Wesen gemacht worden ist.

Aber unglücklicher Weise braucht man nicht erst in den Zeitungen fremder Länder — in Ländern, die nicht das unschätzbare Vorrecht der Lehre einer Religion

gehabt haben, die Enthaltsamkeit von starken Getränken fordert — nach modernen Beispielen für den degenerierenden Einfluss des Alkohols zu suchen. Sogar hier in Burma, in einem Lande, das sich Jahrhunderte lang jenes Vorrechtes zu seinem grössten Vorteil und Wohlergehen erfreut hat, beginnen die Spalten der Tageszeitungen dieselbe traurige Geschichte von den Übeltaten zu bringen, die unter dem Einfluss des Alkohols verübt worden sind — von unvorbereiteten, unüberlegten Morden und rohen Angriffen, um deretwillen der unglückliche Täter vor die Schranken des Gerichtes gefordert und mit jahrelanger Einkerkerung für die Tat eines unzurechnungsfähigen Augenblicks bestraft wird — unzurechnungsfähig, weil der Täter unter dem Einfluss jenes Getränkes gestanden hat, dessen verhängnisvolle Eigentümlichkeit es ist, Unzurechnungsfähigkeit hervorzurufen, wie uns die Worte der fünften Vorschrift belehren.

Das Fuhrwerk, das einen Buddhisten unter Umständen zum Nirvana bringt, hat drei Räder — es ist sozusagen ein Dreirad — und seine drei Räder sind Dāna, Sīlā und Bhāvana. Lange genug haben die Burmesen den Nirvanaweg, den von Buddha gewiesenen Weg auf dem einen Rade Dāna befahren. Aber sie können nicht hoffen, auf einem Rade schnell oder sehr weit zu reisen. Es ist höchste Zeit — denn bald wird es zu spät sein — dass sie das andere Rad Sīla dem Rade Dāna hinzufügen, und so werden sie ein Zweirad haben, das sie schnell manche Meile auf dem Wege tragen wird, doch vorher werden sie das Rad Bhāvāna brauchen, um dort die Reise beenden zu können, wo der Weg zu steil für ein Zweirad ist. Es ist höchste Zeit, dass sie ihrer Sorge, von ihrem Vermögen zu dem Unterhalt des Bhikkhu beizutragen, die andere Sorge

hinzufügen — nämlich die Sīlās zu beobachten, die Vorschriften des rechten Lebenswandels, und am meisten von allen auf die fünfte Vorschrift achten; denn gegen diese verstossen heisst, sich der Gefahr aussetzen, dass man irgend eine andere oder alle übrigen verletzt. Sīla, und Sīlā allein — festes und beständiges Verharren bei dem richtigen Lebenswandel, wie ihn der Buddha lehrte, — kann Burma vor einer schnellen verhängnisvollen Entartung schützen. Die gegenwärtige Lage fordert dringend entschiedene und entschlossene Anstrengung, um die Sīlā zu befolgen.

In jener Sammlung von Buddhas Zwiegesprächen, die wir Sutta-Pikata, oder Redensammlung, nennen, sind die meisten dieser Reden oder Zwiegespräche an die unmittelbaren Anhänger des Erhabenen gerichtet — an seine Mönche, die das Ordenskleid angelegt hatten und mit ihm gingen, wohin er ging. Aber ein Zwiegespräch, Sigālovāda Sutta genannt, ist ausschlisslich an einen Laien gerichtet in der Absicht, die Laienanhänger des Buddha in Bezug auf ihren Lebenswandel draussen in der Welt zu unterrichten. Die Veranlassung, die den Anstoss gab, es zu halten, ist einigermassen interessant.

Ein Brahmane aus Rājagaha war mit seinem Weibe durch Buddhas Predigt bekehrt worden und hielt alle Vorschriften des rechten Lebenswandels mit grosser Genauigkeit. Aber sie hatten einen Sohn, namens Sigāla, der sich nicht um Buddha und seine Lehre kümmerte. Oft bat der Vater seinen Sohn, den Buddha oder einen seiner grossen Schüler wie Sāriputta oder Moggallāna oder Kāssapa aufzusuchen, aber Sigāla antwortete immer:

„Teurer Vater, was nützt es mich, wenn ich diese frommen Leute aufsuche? Wenn ich hingehe, so werde

ich hinknieen und ihnen meine Ehrerbietung bezeugen müssen, und das wird nur meinem Rücken Schmerzen bereiten und meine Kniee verletzen; und das Niederknieen auf dem Fussboden wird meine neuen guten Sachen beschmutzen und beschädigen. Ausserdem werden sie, wenn ich sie aufsuche, mir mit Reden zusetzen, und nach und nach werde ich mit ihnen Freundschaft schliessen. Dann werde ich sie mit Nahrung und Kleidung und andern Dingen, die Asketen brauchen, unterstützen müssen, und ich werde von meinem eigenen Geschäft abgehalten werden und für sie allein eine Menge Geld ausgeben müssen. So siehst du, lieber Vater, dass es nicht gut für mich sein würde, wenn ich deine frommen Asketen aufsuchte."

Schliesslich beschloss der alte Brahmane, als er auf seinem Totenbette lag, noch einen letzten Versuch zu machen, um seinen sorglosen Sohn auf den erprobten Weg des Buddha zu bringen. Er liess ihn holen und sprach ihn folgendermassen an: „Mein lieber Sohn, ich habe jetzt ein hohes Alter erreicht, mein Leben neigt sich seinem Ende zu. Bald werde ich dich verlassen, aber bevor ich sterbe, muss ich noch eine letzte Bitte an dich richten; willst du sie mir gewähren?"

„Mein lieber Vater, ich werde sicherlich alles tun, was du von mir verlangst", sagte Sigāla in tiefer Betrübnis.

„Nun, mein lieber Sohn, ich wünsche, dass du jeden Morgen, wenn du von deinem Bade kommst, allen sechs Richtungen des Raumes, Osten Westen, Süden, Norden und ebenso dem Zenit und Nadir eine Verbeugung machst. Das ist alles, um was ich bitte."

Sigāla versprach bereitwillig, die Bitte seines Vaters zu erfüllen, und als sein Vater wenige Tage darauf starb, begann er gehorsam sein Versprechen zu erfüllen.

Nun hoffte der gute Vater, als er seinen Sohn bat, das zu tun, dass der Buddha einmal sehen würde, wie Sigāla sich nach allen Richtungen des Raumes hin verbeugte, und ihm erklären würde, was man nach der Lehre des Buddha darunter verstände. Und wie er es gehofft hatte, traf es auch wirklich ein. Denn als sich Sigāla eines Morgens in seinen nassen Kleidern, während sein Gesicht und sein Haar noch von Wasser triefte, nach Osten, Süden, Westen, Norden, und auch nach dem Zenit und Nadir hin verbeugte, kam der Buddha auf seiner täglichen Bettelrunde jenen Weg daher und fragte ihn, was er da täte. Da erzählte Sigāla ihm, dass er sein Versprechen erfülle, das ihm sein sterbender Vater abgenommen hätte, nämlich jeden Morgen allen sechs Richtungen des Raumes eine Verbeugung zu machen.

„Hausvater", sagte der Erhabene, „das ist nicht die richtige Art und Weise, in der nach der Lehre des Buddha die sechs Richtungen verehrt werden sollen: aber nach der Lehre des Buddha müssen die sechs Richtungen des Raumes derart verehrt werden," und darauf sagte der Erhabene zu Sigāla, dass die richtige Art und Weise die sechs Richtungen zu verehren, darin bestände, sein tägliches Leben so einzurichten, dass kein Übel einen von irgend einer der sechs Richtungen her befallen könnte. Ferner sagte er ihm alles, was ein Laienanhänger des Buddha befolgen sollte, wie auch das, was er vermeiden sollte, um sich Glück und Zufriedenheit in dieser und in allen andern Welten zu sichern; ganz besonders aber riet er ihm, berauschende Getränke zu meiden, denn, sagte der Erhabene, ihr Genuss führt zu dem Verlust des Reichtums, er ist Ursache zum Zank, er erregt mannigfaltige Krankheiten, er bringt den Trinker in einen schlechten Ruf, er verursacht den

Verlust jedes Sinnes für Scham und Ehre und er schwächt die Geisteskräfte.“ Dieses lange und ins Einzelne gehende Zwiegespräch über die Pflichten eines buddhistischen Laien wird heute Sigālovāda Sutta genannt.

Vor nicht allzu langer Zeit pflegten Doktoren gern Alkohol in irgend einer Form für eine ganze Menge Beschwerden zu verschreiben, ohne viel darüber nachzudenken, was die letzten Folgen sein möchten. Seit langer Zeit war es natürlich bekannt, dass Branntwein einen schlechten Einfluss auf die Leber ausübte und Bier den Körper zu Herzkrankheiten geneigt machte, aber erst eine eingehende Untersuchung der Wirkungen des Alkohols auf den menschlichen Körper haben eine genauere Kenntnis des Schadens zur Folge gehabt, den er auch anderen Organen zufügt.

Der Genuss des Alkohols verursacht Halsentzündung, da er die zarten Schleimhäute reizt. Das ist zwar keine gefährliche Krankheit, aber doch eine unangenehme: und mancher Sänger und öffentlicher Redner hat sich von seinem Doktor sagen lassen müssen, dass der Grund für seine Halsbeschwerden nicht eine Erkältung, sondern der Alkohol war, den er zu sich zu nehmen pflegte.

Alkohol verursacht auch Magenkatarrh, da er die Magenwände reizt und schwächt. In diesem geschwächten Zustande werden Teile von ihnen von dem Magensaft angegriffen und so entstehen Geschwüre; in diesem eitrigen Zustande ist die Möglichkeit für jene schrekliche Krankheit des Magens, den Krebs, beträchtlich vergrössert. Auf jeden Fall unterstützt die Statistik diese Ansicht: denn der Prozentsatz der Magenerkrankungen bei Männern ist sogar noch ein wenig höher als der bei Frauen. Aber das dürfte nicht der Fall sein, denn die Frauen sind ihrem ganzen Bau zufolge mehr

Angriffen von eitrigen Geschwüren ausgesetzt als die Männer.

Ferner verursacht der Alkoholgenuss Verdauungsstörungen. Wie der Alkohol, der in den Magen gelangt ist, eine Störung der Verdauung hervorruft, wird man bald verstehen, wenn man in einem Reagenzglas seine Wirkung auf das Weisse eines Eies beobachtet, das seiner chemischen Zusammensetzung nach fast genau dem wertvollsten Bestandteil der Nahrung, den Proteiden, entspricht. Wenn Alkohol über das Eiweiss gegossen wird, wird das letztere sogleich in eine harte, lederartige Masse verwandelt. Die Wirkung des Alkohols auf die Nahrung in einem menschlichen Magen ist so ziemlich dieselbe; er erhärtet die Nahrung — wenigstens ihre nahrhaftesten Bestandteile — und hindert so den Verdauungsprozess, sich in der normalen Weise zu vollziehen, und führt zu der Schwächung der Verdauungsorgane und schliesslich zu der des ganzen Körpers.

Aber die ernsteste Gefahr droht dem Körper offenbar durch die Wirkung des Alkohols auf die roten Blutkörperchen. Verschiedene Forscher, Deutsche wie Engländer, haben seine Wirkung studiert und haben gefunden, dass Alkohol eine so starke Affinität zu den roten Blutkörperchen hat, dass er sie, wenn er durch den Magen in das Blut gelangt ist, ergreift und grösstenteils unfähig macht, die ihnen obliegenden Funktionen zu erfüllen. Diese Funktionen bestehen darin, dass sie durch die Blutgefässe der Lungen zirkulieren, sie aufnehmen und durch den ganzen Körper verteilen, um so jenen Verbrennungsprozess zu fördern, der tatsächlich der Lebensprozess selber ist. Wenn jedoch die roten Blutkörperchen mit Alkohol beladen sind, so dient nur ein Teil ihrer Kraft zu dieser äusseren wichtigen

Arbeit, daher führen sie dem Körper nicht die richtige Menge Sauerstoff zu, sondern nur einen Teil davon. Eine natürliche und unvermeidliche Folge ist die, dass die Stärke und Lebensfähigkeit des Körpers beträchtlich vermindert ist, und er unfähig gemacht ist, Krankheiten wie akuten Fiebern und Lungenentzündungen erfolgreichen Widerstand zu leisten. Schon das Aussehen der mit Alkohol vergifteten roten Blutkörperchen verrät, unter dem Mikroskop gesehen, ihren annormalen Zustand, denn man sieht da eingeschrumpfte, runzlige missgestaltete Gebilde, die bei weitem nicht so voll und rund sind, wie die aus dem Körper eines Mannes, der niemals Alkohol genossen hat.

Schwerwiegende Gründe berechtigen zu der Annahme, dass der Genuss von Alkohol den Boden für die Tuberkulose vorbereitet; besonders für die Lungentuberkulose, gewöhnlich Schwindsucht genannt, — — eine andere schreckliche Krankheit, die, wenn sie einmal einen Menschen befallen hat, fast unheilbar scheint und deren Wüten in Europa sie zu dem Namen „die Geissel des weissen Mannes“ berechtigt, wie man die Lepra die Geissel des Schwarzen genannt hat.

Jeder, oder fast jeder Mensch hat eine dieser kleinen Tuberkeln irgendwie in seinen Körper bekommen, denn es gibt heutzutage nur sehr wenige Leute, die nicht wenigstens einen Schwindsüchtigen unter ihren Vorfahren zählen. Aber für den Menschen, der ein weise geordnetes Leben führt, der im vollen Sinne des Wortes Sīlā ausübt, besteht tatsächlich keine besondere Gefahr. Obgleich die Krankheitskeime vielleicht in seinem Körper vorhanden sind, sind sie doch nicht imstande, sich zu vermehren, solange der Körper sich in einem normalen und ungeschwächten Zustande befindet. Wenn jedoch der Körper und vor allem die

Atmungsorgane irgendwie geschwächt worden sind, dann haben diese Keime Gelegenheit, sich auszubreiten, eine Gelegenheit, die sie gewöhnlich mit dem Erfolge ergreifen, dass der Mensch mit der schrecklichen Krankheit der graduellen Lungenschwindsucht befallen wird. Jetzt erkennen wir den Grund dafür, weshalb man den Alkoholgenuss mit der Ausbreitung der Schwindsucht in Verbindung gebracht hat, denn der Alkohol schwächt, wie wir bereits gesehen haben, den Körper und verursacht jenen Zustand, in dem der Tuberkelkeim eine günstige Gelegenheit hat, die Oberhand zu gewinnen.

(Fortsetzung folgt.)



Herbst.

Der Herbststurm braust, die letzte Blüte fällt,
Ein fahler Himmel deckt das kahle Feld.
Die frohen, bunten Farben sind geschwunden
Und ferne sind des Frühlings frohe Stunden.

Die heitre Sonne, die uns sonst erfreut — —
Wie blass verschleiert doch erscheint sie heut,
Wie schwand mit ihr das frohe, heitre Leben,
Jetzt ist's das Grab, dem wir das Seine geben.

Lang schien die Zeit, solang wir sie gelebt,
Solange wir in Lieb und Lust gebebt,
Doch nun die frohe Zeit zu End' gegangen, — —
Nun wissen wir, wie schnell sie uns vergangen.

Die Zeiten fliehn, der Weise lässt sie gehn, —
Wird fest und sicher in sich selber stehn, —
Wird nimmermehr Vergängliches beklagen,
Sein Werden wird er in sich selber tragen.

Wenn auch des Sommers Blüte muss verwehn,
Der stille Denker wird gesichert stehn.
Vergehn und Werden ist der Welt beschieden,
Allein der Weise kennt ein Ziel, — den Frieden.

Walter Markgraf.

Dreiwissensmächtig.

Aus dem Dreierbuche des Aṅguttara-Nikāyo, übersetzt von **Bhikkhu Nyāṇatiloka.**



nd es begab sich Tikaṇṇo, der Brahmahne dorthin, wo der Erhabene weilte und sprach vor dem Erhabenen den dreiwissensmächtigen Brahmanen sein Lob: „So sind die dreiwissensmächtigen Priester, derart sind die dreiwissensmächtigen Priester."

„Auf welche Weise aber, Brahmane, erklären die Brahmanen den dreiwissensmächtigen Priester?"

„Da Herr Gotamo, ist ein Brahmane beiderseits von reiner Geburt, von der Mutter und dem Vater aus, rein empfangen bis zum siebenten Ahnengeschlecht hinauf, unbeschimpft, und ungetadelt hinsichtlich des Kastensystems, schriftenkundig, ein Bewahrer der

---

*) Aus dem in Kürze im Verlage von Walter Markgraf erscheinenden Werke: „Das Dreier-Buch" (Aṅguttara-Nikāyo) von Bhikkhu Nyāṇatiloka.

mystischen Gesänge, ein Meister der drei Wissen (veda) mitsamt dem Wörterverzeichnis, der Formenlehre, den Wortzergliederungen und als fünftem den Legenden, ein Kenner der Worte und der Grammatik, wohl unterrichtet in der Naturkunde und den Merkmalen eines grossen Mannes. Auf solche Weise, Herr Gotamo, erklären die Brahmanen den dreiwissensmächtigen Priester."

„Anders, Brahmane, erklären die Brahmanen den dreiwissensmächtigen Priester, anders aber gilt man in der Disziplin des Heiligen als dreiwissensmächtig."

„Wie aber, Herr Gotamo, gilt man in der Disziplin des Heiligen als dreiwissensmächtig? Gut wäre es, wenn mir der Herr Gotamo die Lehre darlegte, wie man in der Disziplin des Heiligen als dreiwissensmächtig gilt.

„So höre denn, Brahmane, und achte wohl auf meine Worte."

„Ja o Herr," erwiederte Tikaṇṇo, der Brahmane, dem Erhabenen, und der Erhabene sprach also:

„Da, Brahmane, gewinnt ein Mönch, der Sinnlichkeit entrückt, frei von schlechten Geisteszuständen, sinnend und nachdenkend die in der Loslösung geborene, von Verzückung und Glückseligkeit erfüllte erste Selbstvertiefung. Nach Aufhebung des Sinnens und Nachdenkens gewinnt er inneren Frieden, die Einheit des Geistes, die von Sinnen und Nachdenken freie, in der Konzentration geborne, von Verzückung und Glückseligkeit erfüllte zweite Selbstvertiefung. Nach dem Schwinden der Verzückung aber verweilt er gleichmütig, besonnen, wissensklar, und er fühlt in seinem Innern jenes Glück, von dem die Heiligen sprechen: ‚Glückselig der Gleichmütige, der Besonnene!' — so gewinnt er die dritte

Selbstvertiefung. Nach dem Schwinden von Wohlgefühl und Schmerz, durch die Unterdrückung der früheren Freude und des Kummers, gewinnt er einen leidlosen, freudlosen Zustand, die gleichmütig-geistesgeklärte vierte Selbstvertiefung.

„Also im Geiste gesammelt, geläutert, rein, fleckenlos, ungetrübt, nachgiebig, geschmeidig, unerschütterlich, richtet er den Geist auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsform, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben, dann an dreissig Leben, dann an vierzig Leben, dann an fünfzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltuntergänge, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltuntergänge und Weltentstehungen:

‚Dort war ich, solchen Namen hatte ich, solcher Familie und solchem Stande gehörte ich an, solche Nahrung ward mir zuteil, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, solches Lebensalter erreichte ich. Von da nun abgeschieden trat ich dort wieder ins Dasein: dort hatte ich solchen Namen, solcher Familie und solchem Stande gehörte ich an, solche Nahrung ward mir zuteil, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, solches Lebensalter erreichte ich. Von dort nun abgeschieden trat ich hier wieder ins Dasein! so erinnert er sich an manche verschiedene frühere Daseinsform mit ihren Merkmalen, ihren Kennzeichen.

„Dieses erste Wissen hat er errungen, die Verblendung zerstört, das Wissen erweckt, das Dunkel zerstreut, das Licht erzeugt, während er also unermüdlich, eifrig kämpfend verweilte.

„Also im Geiste gesammelt, geläutert, rein, fleckenlos, ungetrübt, nachgiebig, geschmeidig, fest, unerschütterlich, richtet er seinen Geist auf Erkenntnis des Abscheidens und Wiedererscheinens der Wesen. Mit dem himmlichen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, sieht er die Wesen abscheiden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und hässliche, glückliche und unglückliche. Er erkennt, wie die Wesen, je nach den Taten, wiedererscheinen, wie die einen Wesen in Werken, Worten und Gedanken einen Wandel führen, Heilige beschimpfen, böser Ansicht sind und nach ihrer bösen Ansicht handeln, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode auf einen Abweg, eine Leidensfährte, eine verstossene Welt, zur Hölle gelangen, wie dagegen andere Wesen in Werken, Worten und Gedanken einen guten Wandel führen, die Heiligen nicht beschimpfen, guter Ansicht sind, und, nach ihrer guten Ansicht handelnd, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf glückliche Fährte, in himmliche Welt gelangen. So sieht er mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, die Wesen abscheiden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und hässliche, glückliche und unglückliche, erkennt, wie die Wesen, je nach den Taten, wieder erscheinen.

„Dieses zweite Wissen hat er errungen, die Verblendung zerstört, das Wissen erweckt, das Dunkel zerstreut, das Licht erzeugt, während er also unermüdlich, eifrig kämpfend verweilte.

„Also im Geiste gesammelt, geläutert, rein, fleckenlos, ungetrübt, nachgiebig, geschmeidig, fest, unerschütterlich, richtet er seinen Geist auf die Erkenntnis der Wahnversiegung: ‚Dies ist das Leiden' erkennt er der Wirklichkeit gemäss, ‚Dies ist die Entstehung des Leidens' erkennt er der Wirklichkeit gemäss. ‚Dies ist die Auf-

hebung des Leidens' erkennt er der Wirklichkeit gemäss. ‚Dies ist der zur Aufhebung des Leidens führende Pfad' erkennt er der Wirklichkeit gemäss. ‚Dies ist der Wahn' erkennt er der Wirklichkeit gemäss. ‚Dies ist die Aufhebung des Wahns' erkennt er der Wirklichkeit gemäss. ‚Dies ist der zur Aufhebung des Wahns führende Pfad' erkennt er der Wirklichkeit gemäss. Also erkennend, also schauend, wird der Geist erlöst von dem Begierdewahn, erlöst vom Daseinswahn, erlöst vom Wahne der Verblendung. Im Erlösten aber steigt auf die Erkenntnis des Erlöstseins, und er weiss: ‚Versiegt ist das Leben, ausgelebt der heilige Wandel; was zu tun war, ist getan, nichts gibt es mehr für diese Welt.'

„Dieses dritte Wissen hat er errungen, die Verblendung zerstört, das Wissen erweckt, das Dunkel zerstreut, das Licht erzeugt, während er also unermüdlich, eifrig kämpfend verweilte."

„Wer nicht fällt noch wächst im Wandel,
Weise ist und selbstvertieft,
Wer das Herz in der Gewalt hat,
Das geeinte, fest gefügte.

Der Starke, der das Dunkel bannte,
Dreiwissensvoll dem Tod entrann,
Der Allverwinder wird genannt,
Der Götter und der Menschen Heil.

Den Dreifachwissensmächtigen,
Vom Wahne frei verweilenden,
Der seinen letzten Körper trägt:
Den Gotamo verehren sie."

Wer die Vergangenheit erkennt,
Den Himmel und die Hölle schaut,
Und hat des Daseins End' erreicht,
Ein Denker, Wissensendiger.

Ist durch dies Wissen dreigeteilt,
Ein Priester dreifachwissensmächtig.
Ja, den heiss' ich dreiwissensmächtig,
Und nicht wer bloss den Namen trägt."

„Auf solche Weise Brahmane, gilt man in der Disziplin des Heiligen als dreiwissensmächtig."

„Anders, Herr Gotamo, gilt man bei den Brahmanen als dreiwissensmächtig, anders aber in der Disziplin des Heiligen. Von dem Dreiwissensmächtigen in der Disziplin des Heiligen aber, Herr Gotamo, gilt mir der Dreiwissensmächtige bei den Brahmanen nicht den sechzehnten Teil. Vortrefflich, Herr Gotamo, vortrefflich, HerrGotamo.Als Anhänger möge mich der Herr Gotamo betrachten, als einen, der von heute ab zeitlebens Zuflucht genommen hat."

Rundschau.

In einem Artikel von Fritz Mauthner in Berliner Tageblatte berichtet dieser über eine siamesische Legende, vón der ein Reisender des 17. Jahrhunderts erzählt: Der Buddha fand den Devadatta (der hier sein Bruder heisst) in der tiefsten Hölle furchtbaren Martern ausgesetzt; Devadatta war an ein Kreuz geschlagen, auf dem Kopfe eine Dornenkrone, der Körper mit Wunden bedeckt, Hände und Füsse von Nägeln durchbohrt. Von Mitleid bewogen, wollte der Buddha ihn retten, wenn Devadatta die drei Glaubensartikel annehmen wollte; der Ärmste wollte sich aber nur zu Buddha und seiner Lehre bekennen, nicht aber zu den Lehren der buddhistischen Priesterschaft; so musste er noch viele Jahre weiter leiden. Die Siamesen sagten aber dem Reisenden, erst durch Devadatta wäre die Erde unter zwei Religionen geteilt worden; die Christen wären Schüler des Devadatta, und dessen Lehre dürfte bei Gefahr der Hölle nicht in Siam eingeführt werden. M.

Neue Buddhareliquien. Bei Mirpur Khas, etwa 65 Kilometer östlich von Haiderabad ist ein Fund gemacht worden, der von den Kennern des indischen Altertums als ein Überrest der Leiche des Gautama-Buddha angesehen wird. Eine Reihe von Erdhügeln, unter denen man die Reste einer begrabenen Stadt vermutete, zogen die Aufmerksamkeit des Leiters der archäologischen Forschungen in Bombay Mr. H. Cousens auf sich. Er kam zu der Ansicht, dass diese Hügel die Reste eines buddhistischen Klosters bergen müssten, und dass der grösste Hügel möglicherweise die Reste eines über Reliquien errichteten Altars enthalten würde. Beim Aufgraben dieses Hügels fand Herr Cousens zwei grosse schöngeformte Buddhastatuen aus Terakotta. Die verzierte Wand, in der sie angebracht waren, mass 12 Meter und schien eine Seite der quadratischen Basis einer „Stupa" (buddhistische Reliquienkapelle) zu sein. Im Mittelpunkt der Stupa fand man einen etwa acht Meter tiefen und drei Meter im Durchmesser haltenden Schacht. Unterhalb einer Platte aus Ziegelsteinen lag eine Kammer, die 15 Zoll im Quadrat bei einem Fuss Tiefe mass. Sie enthielt einen roh bearbeiteten Steinkasten in zwei Stücken und zwei irdene, mit Sand vollgestopfte Töpfe. Innerhalb des schweren Steinkastens stand eine kleine Krystallflasche von etwa drei Zoll Höhe, halb in Silber eingeschlossen und dick mit Grünspan bedeckt. In der Flasche war ein noch kleineres Silberkästchen, das in Goldblatt eingewickelt und in Staub von einer besonderen braunen Farbe eingebettet war. Es war nur anderthalb Zoll lang, aber innen lag noch ein Zylinder von Gold. Ein kleines Goldgefäss, das man herausnahm, enthielt lediglich geringe Teile Staub und ein Bruchstück eines hellfarbigen Steines. Der dunkelbraune Staub erwies sich unter dem Mikroskop als Asche eines verbrannten menschlichen Leibes, und man vermutet, dass dies die eigentliche Reliquie ist, die um den goldenen Zylinder umgelegt wurde, da es zuviel war, um in ihm Platz zu finden. Herr Cousens setzt das Datum der Stupa in das vierte Jahrhundert nach Christi. Da der chinesische Reisende Hiuen Tsang, der Indien besuchte, als der Buddhismus dort in Blüte stand, berichtet, dass nach der Verbrennung Gautamas die Asche in neun Teile geteilt und an neun Sekten von Budhajüngern in den verschiedenen Teilen Indiens gegeben wurde, so meint man, jetzt wie vor kurzem bei Peschawar, eine dieser neun grossen Reliquien des Buddhismus entdeckt zu haben. „Die Zeit" Wien.

Wie theosophische Zeitschriften melden, starb Anfang August in Kempten einer der Führer der modernen Theosophen **Dr. Franz Hartmann.** im Alter von 74 Jahren. Der Verstorbene war Herausgeber der im Verlage der Jäger'schen Verlagsbuchhandlung erscheinenden „Neuen Lotusblüten". M.

Statuten des internationalen Komitees „Pro India" in Zürich.

I. Sitz.

§ 1.

Das Komitee „PRO INDIA" hat seinen Zentralsitz in Zürich (Schweiz) als dem Orte seiner Gründung.

2. Zweck.

§ 2.

Das Komitee „PRO INDIA" hat zum Zweck:

Interessenten aller Art, speziell auch die Presse, über die Verhältnisse in Indien aufzuklären. Zu diesem Zwecke sollen alle ethnographischen, historischen, volkswirtschaftlichen, psychologischen und soziologischen Dokumente und Tatsachen, die ihrer Natur nach dazu geeignet sind, die Seele, die Vergangenheit und die Entwicklungsmöglichkeiten Indiens kennen zu lernen, gesammelt und zur Verfügung aller Interessenten gehalten werden.

§ 3.

Den Zusammenschluss aller Völker und Rassen Indiens zu einem starken Ganzen zu fördern und auf allen Gebieten des Lebens eine durchgreifende soziale und kulturelle Reform anzubahnen.

3. Mittel zum Zweck.

§ 4.

Mittel zur Erreichung vorstehenden Zweckes sind:

In dem, für jedes Mitglied obligatorischen Publikations organ für das Komitee „PRO INDIA", „Der Wanderer" in unabhängiger und wissenschaftlicher Weise über die Entwicklung

und die Fortschritte Indiens zu informieren und die öffentliche Meinung aller Länder für die unter § 3 angeführten Zwecke zu gewinnen.

§ 5.

Wissenschaftliche und politische Missionen in Indien mit Rat und Tat zu unterstützen, Kongresse, Konferenzen, Vorträge und Versammlungen in den verschiedensten Ländern der Erde zu organisieren, auf denen jeweilen alle Indien betreffenden aktuellen Fragen besprochen werden sollen.

§ 6.

Wissenschaftliche und politische Arbeiten aller Art über Indien zu publizieren und zu verbreiten.

4. Organisation.

§ 7.

Das Komitee „PRO INDIA" steht unter der Leitung eines Arbeitsausschusses, bestehend aus: Präsident, Vice-Präsident, Schriftleiter, Kassier und drei weiteren Mitgliedern als Beisitzern.

§ 8.

Sektionen des Komitees „PRO INDIA" können überall gegründet werden, wo sich Interessenten für dessen Ziele vorfinden. Von jeweiligen Gründungen soll dem Arbeitsausschuss in Zürich umgehend Mitteilung gemacht werden.

§ 9.

Der Beitrag für ordentliche Mitglieder beträgt halbjährlich **4 Frs.** Darin ist Abonnementspreis für die zweimal monatlich erscheinende Zeitschrift „Der Wanderer" inbegriffen. Weitere finanzielle Verpflichtungen über diesen Beitrag hinaus bestehen nicht, jedoch ist das Komitee „PRO IDDIA" für weitergehende freiwillige finanzielle Unterstützung sehr dankbar.

§ 10.

Hervorragende Persönlichkeiten, sowie Mitglieder, die sich um die indische Sache besonders verdient gemacht haben können vom Arbeitsausschuss zu Ehrenmitgliedern ernannt werden.

§ 11.

Wer die Mitgliedschaft beim Komitee „PRO INDIA" erwerben will, hat sich schriftlich beim Präsidenten anzu-

melden; über die Aufnahme entscheidet dann jeweilen der Arbeitsausschuss. Desgleichen sollen Austrittsgesuche mit Begründung schriftlich dem Präsidenten mitgeteilt werden.

ZÜRICH (Schweiz) im Juni 1912.

Im Auftrage des Arbeitsausschusses des Komitee „Pro India“:

Der Präsident: *Chempakaraman Pillai (Indologe)*
Zürich IV, Bolleystrasse 65.

Kinderraub durch Missionarinnen. Bramanberia-Indien. Am 26. Mai 1909 wurde ein mohamedanisches Mädchen im Alter von 8 bis 9 Jahren durch zwei europäische Missionarinnen gestohlen. Der Bruder des geraubten Mädchens verklagt die beiden Entführerinnen beim S. D. O. (Gerichtsbarkeit in Indien). Vor dieser Behörde wurde es dem Mädchen anheimgestellt, ob es mit seinem Bruder gehen wolle. Das arme, eingeschüchterte Ding antwortete zugunsten der beiden Europäerinnen, worauf diese es, in Begleitung einer Polizeieskorte, nach dem Missionshaus mitnahmen. Aber auf dem Wege dahin wurde die Eskorte von einer nach Hunderten zählenden Menge von Mohamedanern angegriffen und ihr das Mädchcn entrissen.

Hier haben wir ein Beispiel der sogenannten „Ausbreitung des Christentums“. Wäre es nicht richtiger, die armen Naturvölker ungeschoren zu lassen, statt ihnen eine fremde Religion in den Mund zu stecken, wenn sie vor Hunger sterben.

(Aus: „Der Wanderer“, Zürich.)

Ein brahmanischer Knabe und die katholische Kirche. Mitte August 1908 ist ein ähnlicher Fall in Trevandrum vorgekommen. Ein brahmanischer Student im Alter von 12 Jahren studierte im St. Josephs College in Trevandrum. Für gewöhnlich schicken brahmanischn Eltern ihre Kinder nie in eine christliche Lehranstalt, aber in diesem Falle musste die sehr arme Witwe von den Regeln der brahmanischen Religion abweichen. Die katholischen Priester versuchten den Knaben mit allen möglichen Versprechungen und süssen Worten zum Christentum zu bekehren. An einem Abend kam der Knabe nicht mehr nach Hause und die geängstigte Mutter machte sich auf die Suche nach ihrem Sohn. Nach ein paar Stunden hatte sie herausge-

bracht, dass er von den katholischen Geistlichen zurückbehalten worden war. Sofort versammelten sich viele Tausende von Hindus vor der katholischen Kirche, wo sich zugleich die Wohnung der Priester befand, um mit Gewalt in die Kirche einzudringen und den Knaben zu befreien. Dank dem sofortigen Erscheinen von Polizisten und von einem Polizeiinspektor, die die Menge beruhigten, gelang es, Gewalttätigkeiten zu verhüten. Der Polizeiinspektor verfügte sich in Begleitung einiger Polizisten zu den Geistlichen und verlangte die sofortige Freilassung des jungen Studenten. Diese weigerten sich, worauf der Inspektor ihnen den Knaben mit Gewaltanwendung wegnahm und ihn seiner Mutter zurückgab,

Ich möchte die verschiedenen Missionsgesellschaften anfragen, ob ein solches System der Religionsverbreitung in der Christusmythe oder der Bibel vorgeschrieben ist?

Derartige Fälle könnte ich zu Hunderten anführen, und trotzdem glaubt das gesamte Christentum, dass die Missionare den „armen Wilden" die Religion der Güte, der Nächstenliebe und der Menschlichkeit bringen, dass sie „wirkliche Kulturträger" seien! Hoffentlich nimmt dieser allgemeine Irrtum bald ein Ende. (Aus: „der Wanderer", Zürich.)

Neue Bücher.

Buddha. Sein Evangelium und seine Auslegung. Von Hans Ludwig Held. Erster Band: Das Evangelium. Hans Sachs Verlag. Gotthelf Heist. München-Leipzig. 1912. Preis brosch. 13.50 Mk., geb. 15.— Mk., Luxus-Ausgabe 25.— Mk.

Ist der Buddhismus eine Religion oder eine Philosophie oder beides? Es bietet das höchste Interesse, zu beobachten, wie sich die einzelnen Menschen, ja, fast kann man sagen, die einzelnen Völker zu diesem Problem gestellt haben. Das Volk in seiner Gesamtheit ist natürlich nur der Religion, nicht aber der rein abstrakten Philosophie zugänglich. Die Phantasie will befriedigt sein, der fromme Glaube will sich an ganz bestimmte plastische Vorstellungen anklammern. Mehr oder minder aber gilt selbstverständlich auch für den Einzelnen diese Wahrheit. Nur selten sind die Geister, die sich zu einsamen Höhe reiner Gedankenarbeit aufzuschwingen ver-

mögen. So wird der häufigste Fall derjenige sein, dass Religion und Philosophie miteinander vermengt werden, aber es macht auch dann noch einen sehr grossen Unterschied aus, welches Element bevorzugt wird und das Übergewicht erlangt. Könnte man es wagen, in Bezug auf den Buddhismus etwa zahlenmässig das richtige Verhältnis zu normieren, so würde man vielleicht sagen können, zu Dreivierteln (manchem wird auch das noch viel zu wenig sein) bedeute der Buddhismus eine Philosophie, zu einem Viertel eine Religion. Wir haben erlebt, dass bei manchen Völkern die Lehre des Buddha ganz und gar in eine mythologische Religion umgewandelt worden ist, wobei der ursprüngliche Kern in seiner Grösse und Weisheit zwar nicht völlig unterdrückt, aber doch häufig genug von einem recht missgestalteten Rankenwerk überwuchert worden ist. Wir haben in Ceylon und Burma buddhistische Gemeinden, bei denen sich Philosophie, Weltanschauung und Religion im Ganzen recht gut die Wage halten. Es kommen hier Verstand und Gemüt auf ihre Rechnung, und man wird diesen Zustand als einen ebenso glücklichen wie fruchtbaren preisen können. Endlich zeigt sich uns eine Richtung, die den Buddhismus als reine Weltanschauung behandeln will, die sich bewusstermassen an die wenigen Köpfe wendet, denen solches Vordringen und Versenken in die Wahrheit selbst zur Möglichkeit, darüber hinaus, zum Bedürfnis geworden ist. Unstreitig ist dieser Standpunkt der höchste, und es wäre ein Ziel aufs innigste zu wünschen, könnte man die Lehre des Buddha ausschliesslich als solche durchaus geistige, nur an den klaren Verstand sich wendende Weltanschauung verbreiten. Indessen wird solches Unterfangen, fürchten wir, noch auf lange hinaus geringen Erfolg versprechen. Es wird immer zahlreiche Menschen geben, denen die Wahrheit nur zugänglich ist, wenn sie im schmucken Gewand phantasievoller und poetischer Darstellung erscheint; für die Mehrheit führt eben, wenn überhaupt, „der Weg in das Erkenntnisland nur durch das Morgentor des Schönen“!

Es war notwendig, diese Einleitung voran zu schicken, wenn man dem Werk Kelds gerecht werden will. Der Verfasser wendet sich an das deutsche Publikum, das er mit dem echten und wirklichen Buddhismus bekannt machen will, mit einem Buddhismus, der nichts zu tun hat mit den zahlreichen Entstellungen und Verdrehungen, in deren Gestalt, wie mit Recht hervorgehoben wird, die grosse Heilslehre nur allzu oft dargeboten

wird. Wahrer Buddhismus, aber zugleich Buddhismus in gefälliger, anmutiger, dem europäischen Empfinden wohltuend angepasster Form! Ein schwieriges Werk fürwahr, aber der Münchener Gelehrte, in dem zugleich ein Stück vom Dichter und Künstler steckt, hat diese grosse Aufgabe ebenso kühn wie geschickt angefasst und durchgeführt. Er legt uns eine Übersetzung der Buddha-Carita vor, der gedankenvollen, ernsten uud doch zartsinnigen Dichtung des Açvaghosha, der wie bekannt, im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Nord-Indien lebte. Held hat diese Erzählung, die nicht mehr und nicht weniger als den ganzen Lebensgang des Buddha und die Hauptpunkte seines Wirkens wiedergeben will, nicht zum ersten Male übersetzt, aber er hat einen ganz neuen, wahrhaft originellen Gedanken verwirklicht, indem sich nämlich die Sprache dem Ausdruck der christlichen Bibel auf Engste anlehnt. Der europäische Leser glaubt, das Lucas oder vielleicht wegen der poetischen Sprachgewalt sogar das Johannes Evangelium aufzuschlagen, wenn er hier auf ganz eigene Art mit dem Leben des Buddha bekannt gemacht wird. Eine Probe: Der Erhabene spricht zu dem reichen Kaufmann Anathapindika:

> Wahrhaft, ich sage dir, kein besserer Gefährte gehet mit auf dem Wege deiner Rettung als das reine Mitleid; die Weisheit der Liebe allein zeigt den Weg zur festen Ruhe. Herrlich ist diese Ruhe, da ihr ewig befreit seid von Süchten und Wünschen. Wahrhaft, das Mitleid führt zur Vollendung.
>
> — — — — — — — — — — — — — — — — — —
>
> Wahrlich ich sage dir, so du dein Schatzhaus leerest von seinen Schätzen, geniessest du tausendfältige Frucht. Freilich, nicht rein und wunschlos ist aller Geber Herz; die einen geben, dass sie die Freude des Gebens geniessen in ihrem Herzen, die anderen treiben Wucher mit ihren Gaben; wieder andere geben um des Himmels Freuden willen oder angstgeplagt von Not und Sünden.

Auch in der Anordnung mutet uns die Übersetzung wie eine der altvertrauten christlichen Legendensammlungen an. In Verse und Kapitel ist das Ganze eingeteilt, wir folgen der Lebensgeschichte des „Heilandes“ von seiner Geburt bis zum Tode. Meisterhaft hat der Übersetzer den biblischen Ton getroffen, es ist zumeist schon ein ästhetischer Genuss, sich in diese sprachlich vollendete Schilderung zu vertiefen.

Freilich Açvaghosha hat eben keine Philosophie, sondern zum grossen Teil eine religiöse Dichtung geschrieben. Es geht nicht ohne Wunder, nicht ohne übersinnliches Zauberwerk ab, und der Reingehalt des Buddhismus tritt nicht an allen Stellen ungetrübt zu Tage. Der Verfasser des vorliegenden Werkes hat sein Auge gegen diese Bedenken nicht verschlossen. Er hat sich zu helfen gesucht, indem er das Buch geradezu verschwenderisch mit Anmerkungen ausgestattet hat, die uns sorgfältig nicht nur über alle schwierigen Ausdrücke, über Namen, Ortsbezeichnungen, mythologische und kulturhistorische Beziehungen unterrichten, sondern auch jedesmal einen deutlichen Hinweis darauf geben, wo sich der Legendenerzähler allzu weit vom Jünger der rein buddhistischen Lehre entfernt. Ausserdem hat Held, der hierbei offenbar einer besonderen Neigung folgt, durch zahlreiche Parallelstellen aus dem christlichen Evangelium die weitgehende Analogie beider Lehrgebäude, mindestens im Bezug auf ethische Dinge, von neuem betont. Ob hierbei nicht des Guten etwas zuviel getan ist, muss dahin gestellt bleiben. Die Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum bilden bekanntlich ein grosses und schwieriges Kapitel, mit dem sich nur beschäftigen sollte, wer in beiden Lagern durchaus zu Hause ist. Wer in christlicher Gedankenwelt erzogen an den Buddhismus herantritt, oder umgekehrt, wird vielleicht durch manche äusserliche Übereinstimmung und Ähnlichkeit zu falschen Schlüssen gelangen und von der Hauptsache abgelenkt werden. Doch dies nebenbei! Wir dürfen uns im Ganzen ungeteilter Befriedigung darüber hingeben, dass hier ein schönes und gehaltvolles Werk der buddhistischen Literatur in schöner und ansprechender Form dem deutschen Leser dargeboten wird. Gewiss aber stellt auch dieses Buch an seinen Leser mancherlei Ansprüche, die unter allen Umständen erfüllt werden müssen, wenn nicht die gute Absicht des Verfassers zum grossen Teil vereitelt werden soll. Wer in der Held'schen Übersetzung des Açvaghosha die buddhistische Lehre studiert, muss sich eben jeden Augenblick vor Augen halten, dass er den Labetrunk derselben trotz allem und allem nicht aus erster Hand empfängt, dass es Stellen gibt, an denen Weizen und Unkraut sorgfältig zu scheiden sind; und dieser Punkt ist umso wesentlicher, als grade hier jenes Unkraut sehr oft die Form lieblichster Blüte annimmt. Aber auch dann bleibt's neben dem Weizen wahrer Erkenntnis immer noch fremdes Beiwerk, an dem wir uns zwar

freuen, das wir aber stets als solches erkennen müssen. Darum kommt es sehr darauf an, dass der Leser dieser Übersetzung den erwähnten Kommentar, der übrigens schon an sich eine verdienstliche Leistung darstellt, mit derselben Sorgfalt berücksichtigt, wie den Text der Erzählung selbst!

Wenn wir endlich noch hervorheben, dass der Verlag, entsprechend dem künstlerischen Charakter dieses Buches, an der Ausstattung nichts gespart hat, um dem schönen Inhalt die schöne Form zu geben, so dürfte genug gesagt sein, um das Interesse aller Forscher, Kenner und Freunde indischer und buddhistischer Weisheit und Literatur auf diese durchaus erfreuliche Erscheinung des Büchermarktes zu lenken! —

R.

Moderne Theosophen und ihre Theosophie. Von Hans Freimark. 72 Seiten. Leipzig. 1912. Verlag von Wilhelm Heims.

Ein durchaus zeitgemässes und notwendiges Büchlein! Der Verfasser gibt in gedrängter Form eine vollkommene, gut orientierende Übersicht über die Haupterscheinungen und Haupt-Strömungen der Theosophie, wie sie sich an die Namen Blavatsky, Besant, Tingley, Steiner, Hanish und andere anknüpft. Der Leser, zumal derjenige, der seinen Geist in der klaren Gedankenwelt des Buddhismus geschärft und geläutert hat, wird mit behaglichem Lächeln diese Zusammenstellung phantastischer Überschwenglichkeiten überfliegen. Er wird sich nur mit Bedauern immer wieder fragen müssen, was das arme Indien verschuldet hat, dass es zum Lieblingsobjekt der Spiritisten, Traumdeuter und Astralgläubigen, zum Wunderland par exellence geworden ist. Allein die vorliegende Broschüre ist nicht etwa — es wäre eine billige und überflüssige Aufgabe gewesen — nur eine verneinende Polemik gegen Spiritismus und Theosophie, sondern sie sucht auch mit anerkennenswerten wissenschaftlichem Ernst und mit vollkommener Gerechtigkeitsliebe den Wahrheitsgehalt zu erkunden, der zweifellos auch in manchem theosophischem Lehrgebäude heutiger und vor allem früherer Zeiten zu finden ist. Einmal wird niemand leugnen wollen, dass die Schlussfolgerungen und Nutzanwendungen mancher theosophischen Theorie die höchste Anerkennung verdienen. Es werden sittliche Forderungen aufgestellt, die oft genug mit den ethischen Wahrheiten, auch der buddhistichen

Lehre, völlige Übereinstimmung zeigen. Es wird eine praktische Lebensweisheit verkündet, mit der man sich in vielen Punkten ganz einverstanden erklären kann. Es muss vor allem anerkannt werden, dass auch die Theosophie als Reaktion gegen den herrschenden Materialismus wohl dazu beitragen könnte, dessen verrohende und vernichtende Wirkung aufzuheben. Allerdings, wir sprachen von der Theosphie früherer und heutiger Zeiten. Freimark verurteilt die moderne Theosophie im Gegensatz zu jener klassischen früheren Periode, in welcher die Theosophie einen Meister Eckardt, einen Jacob Böhme und wahrhaft erleuchtete Geister zu den ihren zählt. Trotzdem sei es auch heute noch möglich, meint der Verfasser, dass der modernen Theosophie eine, wenn auch beschränkte Zukunft gehört. Soweit es sich um spiritistische Kunststücke, um Geistersehen, Tischrücken, um Wunderheilungen, oder gar um Geschäftstheosophie a la Mazdaznan handelt, wird man freilich für solchen Mummenschanz immer nur ein verächtliches Lächeln haben können. Vielleicht aber werden wir einmal auch aus der Theosophie neue Wahrheiten schöpfen können, zum mindesten die eine, dass wir dem äusserlichen Wesen wiederum mehr und mehr entsagen und, nach dem Goethe'schen Wort, den Kern der Natur im eigenen Herzen suchen. Widersprechen müssen wir übrigens dem Verfasser, wenn er in den Schlussätzen behauptet, es wäre nicht Sache des Verstandes, dem Inneren Gesetze zu geben. Wenn etwas in uns lebt, was solche Gesetze geben kann, so ist es eben der Verstand, der aber keineswegs, wie Freimark anzunehmen scheint, auf intuitive und gefühlsmässige Elemente zu verzichten braucht. Im Gegenteil, er bedarf dieser, um zu wahrer Erkenntnis zu gelangen, und erst recht, um die Gesetze unseres Handelns zu bestimmen! R.

Die Verneinung als Weltprinzip. Ein philosophisches Programm von Daniel Leitner. Berlin-Leipzig 1912. Pr. 2.50.

Der Verfasser des vorliegenden Werkchens geht zurück auf das von Kant formulierte Problem der synthetischen Urteile a priori. Aus der Möglichkeit solcher Urteile ergibt sich die Existenz alogischer Grundtatsachen, von Kant »Ding an sich« genannt. Leitner verneint die Möglichkeit solcher Urteile und verwirft folgerichtig das oder die Dinge an sich. Es gibt

demnach nur analythische Urteile, alles irgend wie Daseiende fällt in den Bereich der formalen Logik — Panlogismus. Hatte Kant mit dem Ding an sich den irrationalen Faktor in der Welt, der im Lichte buddhistischer Erkenntnis als die Wirklichkeit sich darstellt, sich vom Halse geschafft, so ist Leitner genötigt, die Wirklichkeit logisch zn deduzieren. Aus dem Panlogismus ergibt sich potentielle Begreifbarkeit des gesamten Weltgeschehens und schärfste Gegnerschaft gegen jeden Agnostizismus, dem er als einem Verzweifeln im Theoretischen ein baldiges Verzweifeln im Praktischen prophezeit.

Als Grundbegriff dieser logischen Weltbetrachtung wird der Begriff der Verneinung hingestellt. Nicht um irgend welche ethisch gedachte Willensverneinung also handelt es sich, wie leicht ein Buddhist vermuten könnte, sondern um das-A nicht B. Nun hat sich der Verfasser bei aller Vorliebe für die Logik, die es mit abgeschlossenen Dingen, Realitäten zu tun hat, noch ein grosses Mass von Wirklichkeitssinn bewahrt, indem er die Dinge durch individuelle Prozesse ersetzt. Das Jch wird zu einem subjektiven Prozess, zu einer subjektiven Veränderung, der rückwirklichen Auffassung entspricht es wieder, wenn alle diese Prozesse etwas Materielles, also eine grobmaterielle, oder wie das Denken eine ätherische Bewegung im objektiven Raum sein sollen. Interessant ist wegen ihrer Ähnlichkeit mit der buddhistischen Auffassung von der Entstehung des Bewusstseins, durch Kontakt der Sinne mit den Objekten die Erklärung des Bewusstseins: Jedes Bewusstsein entsteht durch Zusammenstossen innerer (subjektiver) mit äusseren (dem Subjekt widerstehenden) Veränderungen . . . Jedes Gegenstandsbewusstsein entsteht durch einen Widerstand gegen die subjektiven Veränderungen . . . Die niederste, die sogenannte Vitalempfindung entspricht offenbar unserer Theorie vollkommen. Die höchste, die des Gesichts scheint ihr auf den ersten Blick zu widersprechen. Es geht uns nicht gleich ein, die ruhige Bildlichkeit der Gesichtswahrnehmung als eine Störung aufzufassen. Wenn uns aber der Physiologe belehrt, dass das Sehen nur durch chemische Vorgänge in der Retina zustande kommt, so werden wir auch hier dem Scheine nicht zu sehr trauen.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem modernen Positivismus zeigen gelegentlich eingestreute Sätze: „Das Kausalitätsgesetz ist demnach nichts anderes als die Definition der Veränderung." Hier wie dort also Ausschaltung des treibenden Momentes im

Weltprozess. Ferner im Einklange mit obigem: „Das Kausalgesetz weist uns mithin als letzten Erklärungsgrund der Wirklichkeit auf Veränderungen hin: Alle Erfahrungswissenschaft ist ursprünglich Geschichte".

Der Gipfel der Wirklichkeitsfremdheit, der noch die von Dr. Dahlke kritisierte Auffassung Mach's um ein tüchtiges Stück überbietet, ist wohl der an die Spitze der Sittenlehre gestellte Satz: „Das Selbstbewusstsein ist ein Irrtum, ein Fehlschluss von der Wirkung auf die Ursache. Diese Erkenntnis ist die Grundlage der Moral wie der Religion . . . Was für ein spätes, sekundäres Gebilde ist unser »Ich«! der letzte Schnörkel in der krausen Arabeske des Bewusstseins". Die daraus sich ergebende Sittenlehre versteht sich von selbst.

Die allzu ausgedehnte Anwendung der mathematischen Methode im logischen Teil erschwert das Verständnis des im übrigen anregenden, an originellen Gedanken reichen Büchleins.

J. v. O.

Zweimal gestorben! Die Geschichte eines Rosenkreuzers aus dem 18. Jahrhundert. Nach urkundlichen Quellen, mit literarischen Belegen und einer Abhandlung über vergangene und gegenwärtige Rosenkreuzerei. Von Dr. Ferdinand Maack. Leipzig. 1912. Pr. 2.— Mk.

Titel und Nachtitel wären geeignet, den ernstdenkenden Leser von der Lektüre des Buches abzuhalten. In der Tat steht ein Menge unverständlichen Tiefsinns bis zum ärgsten Unsinn hierinnen und wer sich für Alchemie, Rosenkreuzer und dgl. interessiert kann hier seine Neugier vollauf befriedigen. Aber davon soll hier nicht die Rede sein. Zunächst an die Leser des Buches von Dr. Dahlke »Buddhismus als Weltanschauung«. Der Verfasser, Dr. Maack, ein Vertreter strengster Wissenschaftlichkeit, hat hier als Einführung in die rosenkreuzerische Weltanschauung eine Skizzierung der wissenschaftlichen Weltanschauung von seltner Klarheit geliefert, die bei aller Kürze das Wesentliche vortrefflich hervorhebt: Die dem Weltganzen zugrunde liegende Substanz, heisse sie Kraft, Materie oder Gott, sei unerkennbar, daher auch alles Gerede über Monismus und dgl. hinfällig. Hauptsache ist die gemeinschaftliche Gesetzmässigkeit des Ganzen. „Das kosmische Urphänomen ist Periodizität: keine Periodizität ohne Polarität." Der Weltprozess ist ein Ausgleich der Polaritäten, alles strebt der

Entropie zu. Der Kräfteausgleich setzt eine Mehrheit von Dingen voraus. Eine Tätigkeit des einzelnen Dinges aus sich ist unmöglich, es muss von aussen gestossen sein. Die wissenschaftliche Weltanschauung muss somit notwendiger Weise eine mechanistische sein. Wie im Materiellen, so geht es auch im Geistigen: Eine Selbsterlösung gibt es nicht; das Heil kommt nur von aussen.

Sind die Einzeldinge unfähig aus sich heraus zu wirken, so muss es einen ersten Beweger geben, den wir uns, da wir nur einer mechanischen Anschauungsweise fähig sind, nicht vorstellen können; der erste Beweger, Gott, muss ein aus sich heraus Tätiges sein. Die hier zu Tage tretenden engen Beziehungen zwischen Glaube und Wissenschaft wirken hier vor allem deshalb verblüffend, weil von einem Manne der Wissenschaft vorgetragen und zugegeben. Gelungen ist auch die Abweisung des Häckel'schen Monismus.

Goldne Worte über die moderne Theosophie, vor allem die Steiner'sche Richtung, spricht Dr. Maack im 2. und 3. Kapitel des Buches. Alle Buddhisten, die noch an einen Zusammenhang zwischen der Lehre des Erhabenen mit diesem phantastischen Aberwitz heimlich glauben, mögen sich das zu Herzen, besser zu Verstande nehmen. Uns Buddhisten, die wir an den durch unser normales Tagesbewusstsein vermittelten Tatsachen übergenug haben und von vornherein den Bestrebungen einer Richtung mit Misstrauen gegenüberstehen, die aufdringlich ihre Erfahrungen auf dem Jenseits, hysterichen Köpfen entsprungen, zum Besten gibt, muss das ehrlicher Überzeugung entstammende Missfallsurteil eines Mannes, der im Ziele, Erforschung der okkulten Phänomene, mit jener Bewegung übereinstimmt, unbedingt zu lebhafter Opposition gegen alle Versuche führen, Buddhismus und Theosophie zu identifiziersn, als ähnliche Lehren hinzustellen oder auch nur nebeneinander zu nennen. Wertvoll ist besonders die Feststellung der jesuitischen Herkunft Dr. Steiners.

Die Geschichte, von der das ganze Buch den Namen trägt, ist von unserem Standpunkte bedeutungslos, nimmt aber dem Ganzen nichts von dem Werte, der ihm im Obigen zugesprochen wurde. J. v. O.

Deutsche Pāli-Gesellschaft.

Versammlungsberichte.

Jahresversammlung der Deutschen Pāli-Gesellschaft. Am 18. August 1912 fand die jährliche Hauptversammlung der Deutschen Pāli-Gesellschaft in Dölau bei Halle statt. Der Vorsitzende, Herr Walter Markgraf, erstattete den Jahresbericht über die Tätigkeit der Gesellschaft. Sodann wurde der von dem im vorigen Jahre gewählten Revisor Herrn Direktor Eckert erstattete Kassenbericht verlesen und sowohl Herrn Eckert wie dem bisherigen Geschäftsführer Herrn Scheider der Dank der Versammlung ausgesprochen und Entlastung erteilt. Frau Minna Scheider, die sich durch Krankheit genötigt sieht, ihren mit ausserordentlichem Interesse und grösster Sorgfalt verwalteten Schatzmeister-Posten niederzulegen, wird von der Versammlung zum korrespondierenden Sekretär mit Sitz und Stimme im Vorstand ernannt. Die Vorstandswahl ergab die Wiederwahl des Herrn Markgraf als Vorsitzenden, die Wahl des Herrn Bauer als Geschäftsführer und Kassenwart, Dr. Bohn als Bücherwart. Herr Dr. Paul Dahlke, Wenningstedt, Sylt, wurde zum Ehrenmitgliede ernannt.

Die Versammlung änderte die Mindest-Beitragsleistung der Mitglieder auf jährlich 10 Mark ab, und sprach am Schlusse dem Vorsitzenden, Herrn Walter Markgraf ihren Dank und ihr Vertrauen aus.

Nach einer Pause gingen die Versammelten, deren Reihen inzwischen durch eingetroffene Mitglieder des Bundes für buddh. Leben sich verstärkt hatten, zur ersten Versammlung des Bundes für buddhistisches Leben über. Die Vorstandswahl ergab Bestätigung des provisorischen Vorstandes. Dr. Bohn wird die Geschäfte des Vorsitzenden führen, während Herr Oskar Schloss in Trier die eigentliche Geschäftsführung vertreten wird. Als drittes Vorstandsmitglied tritt Herr Bauer ein. Die satzungsmässige Erklärung, dass sie auf buddhistischem Boden stehen, wurde von den drei Herren abgegeben.

Bei Beratung der Satzungen wurde betont, dass der Bund seinen Mitgliedern zwar den Rat erteile, die fünf Sīlā zu beobachten, dass aber eine Gewissensbindung, als dem Geiste des Buddhismus zuwiderlaufend, nicht ausgesprochen sei. Der Beitrag wurde auf 6 Mark mit, 2 Mark ohne Bezug der Zeitschrift

festgesetzt, für Geschwister und Ehepaare 7 Mark mit einer Zeitung, 3 Mark ohne Zeitung. Mit einer Ansprache des Vorsitzenden an die erschienenen Gäste schliessen beide Versammlungen.

Bohn.

Viharo-Spende. Aus der Vihāro-Sammlung Zimmermann-Stuttgart ist der Deutschen Pāli-Gesellschaft der aus der Sammlung Markgraf-Beck stammende Betrag von **167.30 Mk.** zu weiterer Verfügung zurückgestellt worden.

Da eine Fortführung der Sammlung aussichtslos erscheint, werde ich im Einverständnis mit dem Gesamtvorstand, sofern hiergegen kein Widerspruch erfolgt, den obigen Betrag ab 1 Januar 1913 der Kasse der D. P. G. überweisen, die diese Summe zur Progaganda verwenden wird.

Da in letzter Zeit wieder erhebliche Zahlungsverbindlichkeiten entstanden sind, welche die Kasse der D. P. G. aus den geringen Mitteln, die ihr derzeit zur Verfügung stehen, nicht zu decken vermag, richte ich an die Mitglieder die dringende Bitte um womöglich umgehende Übersendung des Jahresbeitrages. Die Geldmittel, deren die D. P. G. zur Drucklegung unserer auch in diesem Jahre wieder den gesteigerten Wünschen vollauf gerecht gewordenen Zeitschrift und zur Agitation bedarf, werden nur zum geringen Teil von den Beiträgen aufgebracht, während der Rest bisher von Freunden unserer Bewegung zugeschossen wurde, die uns auch in diesem Jahre treu geblieben sind. Die an uns gestellten erhöhten Anforderungen können nun in diesem Jahre aus diesen Mitteln nicht mehr ganz befriedigt werden. Ich bitte daher die Freunde unserer Bewegung und alle, denen an der Ausbreitung des buddhistischen Gedankens im Occident gelegen ist, unsere Arbeit durch einen so notwendigen Extrabeitrag zu unterstützen. Nur durch finanzielle Sicherstellung werden wir für die Dauer in der Lage sein, unsere Veröffentlichungen auf der jetzigen Höhe zu erhalten. Jede Summe ist willkommen.

F. J. Bauer, Schatzm., Berlin S.W. 11, Grossbeerenstr. 91.

Mitteilungen des Verlegers.

Folgende neuen Werke sind in Druck gegeben worden und werden in Kürze fertig vorliegen:

Veröffentlichungen der Deutschen Pāli-Gesellschaft Nr. 8, Bhikkhu Nyāṇatiloka, Die Reden des Buddha aus der angereihten Sammlung (Anguttara Nikāyo) Das Dreierbuch.

Dahlke, Paul, Aus dem Reiche des Buddha, 7 Erzählungen.

Im Drucke befindet sich ferner das zweite und dritte Tausend von Markgraf, Kleiner buddhistischer Katechismus. W. M.

Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.



Anuradhapura.



Wie aus dem trübsten Schlamm ein Lotus blüht
Und herrlich schön in reinen Farben glüht,
So mag auch in der Welt der geistig Blinden
Ein edler Geist die Sünde überwinden.

Dhammapadam IV.

Buddhismus und Alkohol.

Ein Vortrag von **Bhikkhu Sīlācāra,** Rangoon.
Übersetzt von Alfred Eichelberger. (Schluss.)



tatistiken bestätigen die Richtigkeit unserer Annahme. In einem Hospital für Schwindsüchtige in Loslau in Oberschlesien waren vierzig Prozent Trinker, davon pflegten siebenundzwanzig Prozent grosse Mengen Bier täglich zu trinken. In einem ähnlichen Institut in Paris waren achtundzwanzig Prozent der Insassen dem Alkoholgenuss ergeben. In einem russischen Hospital waren von 173 Kranken 150 Trinker.

Noch bezeichnender! Von den Mitgliedern der Armenkrankenkasse für Gastwirte in Berlin starben fünfundvierzig Prozent an Tuberkulose, während in ganz Berlin, alle Klassen der Gesellschaft zusammengenommen, nur fünfzehn Prozent an dieser Krankheit starben!

In den letzten Jahren war, wie viele Ärzte der Provinz zu bemerken Gelegenheit hatten, die Schwindsucht in ganz Unterbirma und besonders in Rangoon sehr im Steigen begriffen. Angesichts der oben angeführten Statistiken und der von Ärzten angestellten Untersuchungen über die Wirkungen des Alkohols auf den menschlichen Körper scheint es sehr wahrscheinlich, dass das Wachsen der Schwindsucht derselben Ursache zugeschrieben werden muss, die unzweifelhaft zu dem beunruhigenden Anwachsen des Verbrechens in Unterbirma geführt hat, nämlich der Vernachlässigung der fünften Vorschrift.

Eine für diese Provinz geradezu charakteristische Krankheit ist das Fieber in seinen verschiedenen Erscheinungsformen. Ein Körper, der wiederholt mit Alkohol vergiftet worden ist, ist nicht in der richtigen Verfassung, um solchen Angriffen mit derselben Kraft wie ein alkoholfreier Körper entgegenzutreten. Allmählich wird er schwächer und schwächer bei den wiederholten Anstrengungen, es mit dem Fieber aufzunehmen. Der tödliche Tuberkel hat Gelegenheit zu wachsen und sich zu vermehren, und der Tod durch die Schwindsucht erfolgt nach längerer oder kürzerer Zeit. Ein derartiger Fall hat sich unter meinen Augen abgespielt, als ich nach Birma kam. Ein Mann wurde in die Karawanserei gebracht, in der ich wohnte, er litt sehr an Fieber, das zu bekämpfen er ganz unfähig schien, obgleich er ein stattlicher, gut gebauter Mann war und abgesehen von seiner unerfreulichen Blässe kräftig genug dazu schien. Kaum schien er sich von einem Fieberanfall zu erholen, da trat ein Rückfall ein, und mittlerweile entwickelte sich Lungentuberkulose in ihm. Dieser Stand zu halten war ihm unmöglich und als die Tuberkeln schliesslich ihren Weg zu den inneren

Organen fanden, war sein Ende ein schneller Tod; der ganze Verlauf der Krankheit nahm kaum sechs Monate in Anspruch. Als ich Erkundigung einzog, fand ich, wie ich vermutet hatte, dass er ein Mann war, der die Vorschrift vernachlässigt hatte. So starb der Mann, der lange und glücklich hätte leben und schliesslich inmitten eines Kreises von aufmerksamen und um ihn besorgten Verwandten und Freunden hätte sterben können, in der Blüte seines Lebens, fern von den Verwandten, die er durch sein Betragen beleidigt hatte.

Wenn wir uns einmal an die Agenten der Versicherungsgesellschaften wenden — an Leute, die nicht im geringsten verdächtigt werden können, Mässigkeitsfanatiker oder Schwärmer zu sein — und fragen sie nach ihrer Ansicht über die Enthaltsamkeit von berauschenden Getränken mit Hinsicht auf das allgemeine Wohlbefinden und die Langlebigkeit, so werden sie einmütig antworten, dass der Abstinent viel bessere Aussichten hat, Krankheiten und Unfällen zu entgehen und ein hohes Alter zu erreichen als der Trinker. Und sie sagen das nicht nur, sondern sie unterstützen, was noch mehr überzeugt, ihre Angaben auch durch das Anerbieten, einen Abstinenten bei ihrer Gesellschaft für eine niedrigere Prämie zu versichern als einen Trinker. Und wenn sie weiter gefragt werden, warum sie das tun, so werden sie antworten, dass sie durch sorgfältige, jahrelange Aufzeichnungen finden, dass der Abstinent immer seine Sinne in der Gewalt zu haben und einer ganzen Menge kleiner Unfälle zu entgehen scheint, denen der Trinker gewöhnlich zum Opfer fällt. Deshalb finden sie es von Vorteil für sich, so viel als möglich Abstinenten in ihre Gesellschaft aufzunehmen, indem sie sich erbieten, sie zu einer niedrigeren Prämie zu versichern als Trinker.

Angesichts dieses Beweismaterials von Seiten der Arzneikunde, dieser Zahlen aus amtlichen Statistiken, und der Worte und Erfahrung von Geschäftsleuten, vereint mit der persönlichen Erfahrung so und so vieler Individuen im Osten und im Westen, können wir nur Bewunderung für die Weisheit Buddhas empfinden, der schon vor fünfundzwanzig Jahrhunderten erklärte, dass der Genuss alkoholhaltiger Getränke mancherlei Krankheiten hervorrufe, und seinen Anhängern zur Vorschrift machte, sich gänzlich des Genusses solcher Getränke zu enthalten. Denn es ist, — wie schon häufig in unseren Schriften daran erinnert —, nicht leicht als Mensch geboren zu werden. Wir, die wir als Mensch geboren sind, sind nur als das Resultat unseres guten Karmas aus früherer Zeit so geboren worden. Aber da wir in der menschlchen Gemeinschaft geboren sind, geziemt es sich für uns, den möglichst besten Gebrauch von der seltenen Gelegenheit zu machen, die wir durch harte Anstrengung erlangt haben; es ist unsere Pflicht, noch mehr gutes Karma zu erwerben, auf dass es reife und in der Zukunft Früchte bringe. Je grösser die Zahl der Jahre unseres Erdenlebens ist, um so grösser auch die Gelegenheit, diese gute Saat für zukünftige Ernten zu säen. Wenn jedoch ein Mensch irgend eine Art alkoholhaltiges Getränk geniesst oder irgend ein anderes schädliches Gift zu sich nimmt, das sein Leben kürzt, das die Zahl seiner Lebensjahre verringert, so wirft er diese glänzende Gelegenheit, ein gutes Karma zu erwerben, die ihm seine Geburt als Mensch verschafft, gradeso weg, als wenn sie nichts wert wäre, während sie doch der grösste und wertvollste Preis ist, den ein menschliches Wesen erlangen kann.

Jetzt drängt sich uns die Frage auf, was sonst

vernünftige Wesen dazu verleiten kann, sich dem Alkoholgenuss zu ergeben, von dem so wenig Gutes und nur so viel Schlechtes gesagt werden muss. Diejenigen, die dem Alkoholgenuss fröhnen, antworten gewöhnlich, er vergrössere ihre Leistungsfähigkeit. Das jedoch eine solche Antwort möglich ist, ist an sich der beste Beweis für die Macht, die der Alkohol in so hohem Masse besitzt, nämlich zu täuschen und direkt Wahn hervorzurufen. Denn alle Versuche, die von vorsichtigen und geeigneten Männern in der Absicht angestellt worden sind, festzustellen, ob die Ansicht über die Vergrösserung der Leistungsfähigkeit durch den Genuss von Alkohol tatsächlich zu Recht besteht, haben das genaue Gegenteil bewiesen. Nur eine Wirkung des Alkohols spricht, wie durch Experiment festgestellt wurde, etwas für die Annahme; wenn nämlich einem Menschen ein kleines Quantum Alkohol eingegeben wird, so erfolgt seine Antwort auf äussere Eindrücke zuerst schneller, als wenn sein Körper frei von Alkohol wäre. Auf diese vorübergehende Wirkung folgt jedoch eine längere Zeit, während der seine Antwort auf äussere Eindrücke, weit entfernt davon, schneller zu sein, zögernder und langsamer erfolgt, als wenn sein Körper in einem normalen Zustande wäre. Als einem Mann der Schlüssel eines Morsetelegraphen gegeben und ihm, nachdem man ihm ein kleines Quantum Alkohol eingegeben hatte, gesagt wurde, er solle öffnen, sobald er den Ton eines anderen Schlüssels höre, der niedergedrückt werde, tat er das in weniger Zeit, als wenn er den Alkohol nicht genossen hätte, aber später, als man den Versuch wiederholte, fand man, dass er längere Zeit brauchte, um den Schlüssel loszulassen. Als man ihm jedoch ein grosses Quantum Alkohol gab, war diese Reaktionszeit, wie die Männer der Wissenschaft

es nennen, auf einmal grösser; auch fehlte jetzt die Zwischenzeit, während der sie kürzer war, wie in dem Falle, wo nur ein kleines Quantum Alkohol gereicht wurde.

Bei einem Buddhisten ist es kaum erforderlich, dass man die Bedeutung dieses Resultates noch ausführlich auseinandersetzt, denn ein Buddhist ist ein Anhänger des Mannes, der einen Weg wies, durch den die Menschheit „durch die Befreiung, die durch die Weisheit ist" befreit werden kann, wie die oft wiederkehrende Phrase in den Suttas lautet. Aber jene Befreiung wird nicht durch einen glücklichen Zufall erlangt, auch fällt sie dem Menschen nicht ohne eigenes Verdienst in den Schoss; sie muss wirklich verdient sein. Nun kann diese Befreiung nur durch den sorgfältigen Gebrauch des einzig und allein dazu geeigneten Werkzeuges, des Verstandes, erlangt werden, und alle Beobachtungen der Dāna und Sīlāvorschriften dienen nur zum Polieren und Wetzen jenes scharfen Werkzeuges, das unter Umständen unmittelbar zur Erlangung von Bhavana gebraucht werden und so den Weg zum Erwachen, zur Befreiung öffnen kann. Aber in dem Genuss von Alkohol haben wir dem Zeugnis der exakten Wissenschaft zufolge etwas, was die feine Schneide jenes Werkzeuges zum Rosten bringt. Daher tut der Buddhist, der jene Vorschrift, die den Alkoholgenuss verbietet, nicht befolgt, grade das, was jede andere Anstrengung, die er macht, um Befreiung zu erlangen, unnütz macht; er tut grade das, was das grösste und unübersteiglichste Hindernis auf dem Wege zu seinem Ziel errichtet, und den Tag, an dem er es erreichen soll, bis in alle Ewigkeit hinausschiebt. Denn die Folgen jenes Missbrauches sind nicht mit einem Leben abgetan, sie wirken weiter und weiter. Das Naturge-

setz ist nicht ungerecht, sondern gerecht — unfehlbar, unerbitterlich gerecht; und wenn ein Mann in einem Leben seinen Verstand missbraucht, dann wird er in seinem nächsten Leben einfach keine Gelegenheit haben, ihn zu gebrauchen oder zu missbrauchen, er wird ohne ihn geboren werden. Wir sehen dann Menschen vor uns — und Mitleid ergreift uns, wenn wir sie sehen, — die als Schwachsinnige, als Idioten, geboren worden sind, die unfähig sind, jene geistigen Fähigkeiten zu gebrauchen, deren Besitz das besondere Vorrecht des Menschen ist; doch ernten solche Menschen nur die Frucht früherer Taten; eine solche bedauernswerte Folge ist, wie alles im Geschick des Menschen, nur das Ergebnis früherer Taten. Durch sein eignes Verhalten hat er den Verlust des grossen Vorteils, als Mensch und nicht in irgend einer andern Erscheinungsform geboren zu werden, verschuldet.

Der Genuss von Alkohol vermehrt also, wie wir sehen, nicht die Leistungsfähigkeit, und diejenigen, die das glauben und demgemäss handeln, leiden an einer schrecklichen Täuschung.

Diejenigen, die die fünfte Vorschrift des Buddha über die rechte Lebensführung verletzen, geben oft als Entschuldigung für ihr Tun an, es sei unter Geschäftsfreunden und Klubmitgliedern Brauch, alkoholhaltige Getränke zu geniessen, und sie könnten sich nicht weigern, dem allgemeinen Brauche zu folgen, ohne sich wenigstens die Verachtung solcher Menschen zuzuziehen, und sie würden in manchen Fällen sogar Gefahr laufen, ihren Unwillen zu erregen. Diese letztere Besorgnis äussern besonders diejenigen, die im Staatsdienst stehen, und für die der Unwille eines Vorgesetzten ein ernstliches Hindernis auf dem Wege zu ihrer Beförderung bedeutet, wenn die Zeit zu einer solchen herangekommen ist.

Für den Fall, dass dich ein Vorgesetzter auffordert Alkohol zu geniessen, dessen Genuss er selbst fröhnt, so ist der einzig richtige Ausweg für dich eine feste und entschiedene Weigerung. Zwar wird die Person, deren Einladung du ausgeschlagen hast, zuerst ein wenig Verdruss darüber empfinden, aber später, wenn ihr Verdruss verschwunden ist, wird sie für dich im Grunde ihres Herzens wahre Achtung und sogar Bewunderung empfinden — d. h. wenn es eine Person ist, deren Achtung und Bewunderung überhaupt etwas wert ist; und wenn dein Vorgesetzter in Zukunft irgend einen wichtigen Auftrag hat, dessen Erledigung eine zuverlässige und vertrauenswürdige Person erfordert, so wird er zuerst an dich als die dazu geeigneteste Persönlichkeit denken. Denn bei den heutigen Geschäftsleuten, ebenso wie bei der Regierung, gilt der Grundsatz, dass ein Mensch, der niemals Alkohol zu sich nimmt, immer und überall zuverlässiger, vertrauenswürdiger und treuer ist wie ein Mensch, der diesem Laster fröhnt.

Der berühmte Professor Lorenz aus Wien, ein Mann von internationalem Ruf als Chirurg, der diesen Ruf seinen glücklichen chirurgischen Eingriffen verdankt, die die grösste Sorgfalt und Genauigkeit erfordern, war nach den Vereinigten Staaten gerufen worden, um dort eine solche Operation auszuführen. Bei seiner Ankunft gab die medizinischer Fakultät von New York zu seinen Ehren ein Banket, bei dem wie gewöhnlich Wein vorgesetzt wurde. Professor Lorenz setzte sein Glas weg und sagte: „Meine Herren, ich bin Arzt. Meine Erfolge hängen davon ab, dass ich einen klaren Kopf, eiserne Nerven und eine sichere Hand habe. Niemand aber kann Alkohol in irgend einer Form geniessen, ohne diese Fähigkeiten zu schädigen. Des-

halb darf ich als Arzt keinen Alkohol zu mir nehmen." Kann nicht ein Buddhist unter ähnlichen Verhältnissen ebenso mutig und standhaft wie jener Österreicher sein? Kann er nicht mit ähnlichen Worten sagen, wenn ein Vorgesetzter oder ein ihm Gleichgestellter ihn auffordert, die Vorschrift seiner Religion ausser Acht zu lassen: „Mein Herr, ich bin Buddhist. Eine Vorschrift des Buddhismus sagt, das der Mensch keine berauschenden Getränke zu sich nehmen soll, weil ihn dessen Genuss zur Achtlosigkeit führt, und Achtlosigkeit zu schlechtem Tun und Verbrechen und diese den Weg zur Befreiung versperren. Deshalb darf ich keinen Alkohol zu mir nehmen!" Wenn er so handelt, wird er sicherlich nichts verlieren, sondern im Gegenteil die Achtung und Wertschätzung jedes gerecht denkenden Menschen erringen.

Wie manche von euch wissen, hegen einige von uns Europäern, die wir das gelbe Gewand tragen, das einst der Meister trug, die Hoffnung, einmal nach Europa gehen zu können, um unsern Landsleuten etwas von dem zu erzählen, was wir aus der Lehre des Erhabenen gelernt haben. Aber wir würden nicht den Mut oder das Vertrauen haben, das zu tun, wüssten wir nicht, dass wir weit hinter uns, im fernen Indien, ein Land gelassen haben, das Jahrhunderte lang jene Lehre verkündet hat mit ihren Leben, das weit beredter ist als wir es jemals mit unseren Lippen zu sein hoffen können. Ich will damit sagen, wir würden nicht den Mut haben, die Lehre des Buddha in Europa zu verkünden, könnten wir nicht darauf hinweisen, dass jene Lehre in dem Leben eines Volkes selbst verkörpert ist. Denn schon gibt es in Enropa viele, die die Lehre studiert haben und sie so weit kennen, wie man sie aus Büchern

kennen lernen kann. Schon sind sehr viele Bücher darüber geschrieben worden und in tausenden von Exemplaren gedruckt und unzweifelhaft von vielen gelesen worden. Doch lesen die meisten nur solche Bücher und fügen hinzu, dass in ihnen viel Gutes und Wahres enthalten sei, und gehen dann fort und vergessen alles davon. Wenn aber einer dieser Menschen in dieses Land kommt und sieht sich mit offenen Augen um, so findet sehr bald, wenn er ehrlich und vorurteilsfrei ist, eine vollständige Umwälzung in seiner Ansicht über die Lehre des Erhabenen statt. Er erinnert sich, wie ihm von den Pastoren und Lehrern immer gesagt worden ist, dass das Christentum die einzige Kultur bringende Macht auf der ganzen Erde sei, dass man dort, wo es regiere, alles untadelhaft fände, und dass, wo es fehle, notgedrungen alles Schlechte triumphiere und der Mensch verderbt sei. Und er sieht sich um und erblickt ein Volk, das bis vor zwei- oder dreihundert Jahren niemals den Namen Christentum vernommen hatte, und das heute trotz der Geldgeschenke, die alljährlich in den christlichen Missionsschulen verteilt werden, ganz gleichgültig gegen diese Lehre ist, und das trotzdem freundlich und höflich und zuvorkommend in seinem ganzen Betragen ist; er erblickt ein Volk, unter dem sich edeldenkende Wohltäter finden, die eine ebenso offene Hand wie ein mitfühlendes Herz haben, die tolerant und feinfühlend in dem zur Schautragen und der Verteidigung ihrer Ansichten sind. Er sieht ein Land, wo jeder, sogar der Ärmste, eine Tat der allgemeinen Menschlichkeit zu vollbringen sucht, und, wenn er sonst nichts tun kann, wenigstens ein Gefäss mit kühlem Wasser unter einen schattigen Baum am Wege setzt, so dass der durstige Wanderer etwas findet, womit er seinen Durst löschen kann. Der

fremde Reisende sieht das alles in Burma, und er beginnt ganz unwillkürlich zu denken. Und wenn ein Mensch anfängt das zu tun, so hat er den ersten Schritt auf dem Wege getan, der ihn früher oder später, in diesem oder einem zukünftigen Leben zu der Lehre des Erhabenen führen wird — — der Krone alles Tiefen und Hohen, das je auf Erden gelehrt worden ist.

Euch bleibt die Entscheidung darüber, ob Burma der Welt das traurige Schauspiel eines Volkes bieten soll, das alle Laster der Europäer, aber keine ihrer Tugenden angenommen hat, oder ob es das alte Burma bleiben soll — die Heimat eines frohen, freundlichen und zufriedenen Volkes, das froh ist zu leben und den Tod doch nicht fürchtet, weil es sich aus Anhängern eines Lehrers zusammensetzt, der einen Weg wies, der über das ganze Leben und den Tod hinaus führt, und weil dieses die weisen Vorschriften über das Gute, die er ihnen als Richtschnur gab, getreulich halten und vor allem jene fünfte Vorschrift, die völlige Enthaltsamkeit von alkoholhaltigen Getränken in jeder Form verlangt, der Ursache der Achtlosigkeit, der Nachlässigkeit und Sorglosigkeit, „einer Brutstätte alles Übels“, wie das Dhammika-Sutta sehr treffend sagt, „einer Verrücktheit, einer Narrheit, an der nur ein Narr Gefallen finden kann!“

Es ist vollbracht.

Bei Buddha-Gāya glänzt ein ewiges Licht,
Das will zu hellem Feuer sich entflammen,
Und goldig strahlt der Schein, wie heller Tag
brichts an,
Und alles Leiden bricht in sich zusammen. —

Du bietest mir nicht ewige Freude an,
Nicht eines heitern Himmels selige Wonnen,
Doch drohst mir nicht der Hölle Leiden an
Du, der du allen Fesseln bist entronnen.

Du bist nicht eines Gottes Sohn, noch Gott; —
Du bist erlöst von allem Sein uud Streben,
Von allem Höllenfluch und aller Not, —
Dein ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. —

Denn wahres Leben nenn' ich, wissend, nicht,
Die kurze Spanne Zeit, in der wir wallen, —
Des Lebens Strom, der nie versiegend fliesst,
In dem wir wankend stehen oder fallen.

Und wahres Leben nenn' ich, wissend, nicht,
Der Götterhimmel ungezählte Räume,
Und auch äonenlanges Dasein nicht
Verstrickt mich mehr in heitre Hoffnungsträume.

Das ist nicht Leben, nennt es ewigen Tod,
Und nennt es ewig wiederholtes Sterben. —
Das ist das Reich nicht, dessen Glanz mich lockt,
Nicht will ich dieses Lebens Krone erben.

Das ist das wahre Ziel: Wo alles Sein versiegt,
Wo aller Ichwahn in sein Nichts zerstoben,
Wo jede Fessel fällt, all' Wähnen ausgetilgt,
Das wir uns einst im Wunscheswahne woben.

Geöffnet ist des Wahrheitsreiches Tor,
Es zu durchschreiten sei uns ernster Wille,
Für den nur gilts, der jenes Ziel erkor:
„Es ist vollbracht." Der steht auf ewig stille.

Walter Markgraf.

Buddhistische Laienpredigten.

Von **Paul Dahlke.**

I. Die Wüste.



nter glühender Tropensonne, fern im indischen Ozean, da lag eine Insel, die nichts war als eine kahle Wüste, Sand und Steingeröll. Wohl zogen jahraus jahrein regenschwere Monsunwolken darüber hin, aber keine entleerte ihren Inhalt auf dieses elende Fleckchen Erde — sie wurden immer wieder abgestossen von der trocknen Glut, die ihnen entgegen schlug. Und wenn es nun hin und wieder im Laufe des anfangslosen, unberechenbaren Weltgeschehens sich ereignete, dass Pflanzenkeime auf diese wüste Insel verschlagen wurden, vom Mosunwind hingeführt, so konnten sie nicht haften, sondern wurden entweder weiter geweht, oder vertrockneten. So geschah es, dass diese Insel trotz aller Keime, die auf ihr niederfielen und trotz aller Regenwolken, die über sie dahinzogen, lange lange Zeiten hindurch stets dieselbe Wüste blieb.

Als nun diese Eilande mit ihren ausgetrockneten Kratern, die aussahen wie Augenhöhlen, welche längst das Weinen verlernt haben, wie immer zu den Monsunwolken hochstarrten, die eilig über sie dahinjagten, da geschah es eines Tages, dass wieder ein paar Keime niederfielen. Gleichzeitig geschah es, dass aus einer Wolke ein paar Tropfen herunter fielen. Es sah aus wie ein Akt des Erbarmens, in Wahrheit aber war es nichts als eben das anfangslose, unberechenbare Weltgeschehen.

Weil nun die Feuchtigkeit da war, so konnten die herangetriebenen Keime für eine gewisse Zeit sich halten.

Weil sie für eine gewisse Zeit sich halten konnten, deswegen konnten sie Fuss fassen. Weil sie Fuss fassen konnten, deswegen konnten sie Wurzel schlagen. Weil sie Wurzel schlagen konnten, deswegen konnten sie spriessen. Weil sie spriessen konnten, deswegen konnten sie bleiben, Frucht tragen, neuen Samen bilden.

Sobald nun aber ein paar grüne Halme da waren, geschah es, dass dann und wann wieder ein paar Tropfen fielen. Es sah aus wie ein Akt des Erbarmens, in Wahrheit aber geschah es so, weil es eben geschehen musste; denn wo Pflanzenwuchs ist, da kommt der Regen.

Weil nun da, wo Regen fällt, das Wachstum sich mehrt, und da wo das Wachstum sich mehrt, mehr Regen fällt, so geschah es denn im Verlauf des anfangslosen, unberechenbaren Weltgeschehens, dass nach längerer oder kürzerer Zeit diese ganze wüste Insel über und über grün wurde bis an die äussersten Ränder hin. Und wenn Schiffe an ihr vorüberzogen, so pflegten die Schiffer auf sie hinzuzeigen und zu sagen: „Diese Insel hier war früher Wüste, nichts als Sand und Geröll, und jetzt ist sie über und über grün geworden."

Und weil sie über und über grün geworden war, so sammelten sich die Vögel auf ihr und wo früher das Schweigen des Todes geherrscht hatte, da ertönte jetzt mannigfaltig lieblicher Gesang, so dass mancher sagte: „Wie schön!"

Was bedeutet das nun?

Du Mensch! Die Wüste, nichts als Sand und Geröll, das bist du mit deinem Nichtwissen über dich selber, wie über die Dinge. Denn die Dinge kann ja nur kennen, wer sich selber kennt.

Die Sonnenglut darüber das ist die Glut deines ewig wechselnden Wünschens und Verlangens.

Die Samenkörner, die vom Winde herangetrieben, auf der Insel niederfallen, aber entweder weiter getrieben werden oder nicht haften können, das ist die Lehre des Buddha.

Die Monsunwolken, die, obwohl voll von Regen, doch kein Nass abgeben, das ist, Mensch, die dir eigene Fähigkeit nachzudenken, von der du keinen Gebrauch machst.

Die ersten Regentropfen aber, das ist das erste spärliche Einsetzen des Nachdenkens über dich selber.

Du sagst: „Ich hab keine Gelegenheit zum Nachdenken über mich selber."

Ei, guter Mensch! Wie war denn das, als du neulich vorm Spiegel standest und das erste graue Haar an deiner Schläfe sahst? War dir da nicht so, ob du nachdenken müsstest über dich selber? Und weshalb geschah es nicht? — Weil die Zeit des Festmahls drängte, und als du spät abends heimkehrtest, voll von Wein und Speisen, da fielst du in einen trägen Schlaf, und als du am Morgen erwachtest, da war alles vergessen.

Und wie war denn das, als du neulich den Kranken auf der Tragbahre sahst? War dir da nicht so, als ob du nachdenken müsstest über dich selber? Und weshalb geschah es nicht? — Weil du gerade nachrechnetest, wie viel du heute durch das Steigen des Kurses deiner Papiere an Vermögen gewonnen hättest. Darüber verschwand die Tragbahre hinter dem Tor des Krankenhauses.

Und wie war denn das, als du neulich vor der Leiche standest? War dir da nicht so, als ob du nachdenken müsstest über dich selber? Und weshalb geschah es nicht? — Weil dir ein Weib im Sinn lag, das du freien wolltest, und mit dem du Kinder zeugen wolltest.

Gelegenheit zum Nachdenken zur Genüge; aber die Lust fehlt. Und die fehlte, weil du den Wert des Nachdenkens über dich selber nicht erkennst.

Und was ist hieraus zu lernen?

Das ist daraus zu lernen, dass der erste, kleinste Fortschritt „geneigt“ macht zum Fortschreiten, und die Neigung zum Fortschreiten immer neue Fortschritte schafft. Wie ein Mensch mit einem ersten Überschuss seinen Handel vergrössert und der vergrösserte Handel einen grösseren Überschuss abwirft, so macht das erste Nachdenken fähiger zum Begreifen der Lehre und das bessere Begreifen der Lehre geneigter zum Nachdenken. Denn lieblich ist ja die Lehre des Meisters, erquickend. Wer sie begriffen hat, den ergreift sie immer mehr.

Darum: Mag dein Nichtwissen jetzt auch der Wüste gleichen, ganz Sand und Geröll, und deine nimmer rastenden Wünsche der Sonnenglut über ihr — ist es nur einmal zu einer ersten, allerkleinsten Änderung gekommen, so mag es wohl sein, dass über ein langes oder über ein kurzes du grünst über und über und es in dir klingt von den Harmonien einer All-Gesetzlichkeit.

Darum wurde dieses gesagt.



Aus dem Avadānaçatakam.[1])

Übersetzt von **J. von Ott**.

Maudgalyāyana.

er Buddha, der Erhabene wird hoch geehrt und gepriesen von Königen, Fürsten, reichen Bürgern, Kaufleuten und Karawanenführern, Göttern, Götterschlangen, Yakshas, Dämonen, Garuḍas, Kinnaras und grossen Schlangengeistern; und solchermassen von Göttern, Götterschlangen, Yakshas, Dämonen, Garuḍas, Kinnaras und grossen Schlangengeistern hochgeehrt verweilte der Buddha, der da als der Erhabene bekannt ist, der reich ist an religiösem Verdienst und würdig der Mönchsgewänder, der Speisespenden, der Ruhestätte und der notwendigen Arzeneimittel, nachdem er sich nach Rājagr̥ha begeben hatte, mit der Jüngergemeinde im Bambushaine am Fütterungsplatze der Eichhörnchen. Zu derselben Zeit hielten sich dort zwischen Rājagr̥ha und dem Bambushaine fünfhundert Pretas[2]) auf; an Gestalt glichen sie verbrannten Pfosten, ohne Kleidung waren

---

[1]) Das Avadānaçatakam gehört zu den ältesten Werken der buddhistischen Sanskritliteratur und wurde nebst einer grossen Menge anderer buddhistischer Sanskritwerke in Nepal gefunden. Sein relativ hohes Alter — seine chinesische Übersetzung fällt ins 3. Jahrh. unserer Zeitrechnung — sowie seine Zugehörigkeit zur Hīnayānaliteratur sichern ihm unser Interesse. Vgl. auch meinen Aufsatz über Spätbuddhismus in Nr 3/4 dieses Jahrg., wo sich auch manche Worterläuterungen finden, die darum hier nicht wiederholt sind.

[2]) pāli peto, Bewohner des Gespensterreiches, der nach der Menschenwelt nächst niederen Daseinsstufe.

sie nur mit ihren Haupthaaren bedeckt, ihre Leiber waren an Grösse Bergen ähnlich, während ihre Münder winzig waren wie Nadelöhre, in heller Glut brannten sie alle zusammen, so dass sie gleichsam nur ein einziger Brand waren; gequälte Rufe stiessen sie aus, denn heftige, scharfe, schneidende, peinigende Schmerzen hatten sie zu erleiden. So schweiften sie gleich einem Wirbelwinde im Luftraume umher und nirgends fanden sie einen Ruheort. Nachdem der ehrwürdige Maudgalyāyana[3]) sich vormittags angekleidet hatte, legte er das Obergewand an, nahm die Almosenschale zur Hand und begab sich um Nahrung nach Rājagr̥ha. Da sahen ihn die Pretas und der ehrwürdige Maudgalyāyana sah sie. Darauf begaben sie sich alle zusammen zum ehrwürdigen Maudgalyāyana. Dort angelangt sprachen sie mit klagenden, traurigen, langsamen Worten wie aus einem Munde: »Ehrwürdiger Maudgalyāyana! Wir waren fünfhundert Kaufmannssöhne in Rājagr̥ha. Wir waren neidisch, geizig und putzsüchtig, auch gaben wir selbst keine Almosen, wenn aber andere Almosen gaben, stellten wir ihnen Hindernisse in den Weg und viele Verehrungswürdige wiesen wir, indem wir sie ausdrücklich als Pretas bezeichneten, mit den Worten ab: ‚Gleich Gespenstern geht ihr beständig auf Almosen in den Häusern anderer Leute aus.' Nach dem Tode wurden wir als solche Gespenster wiedergeboren. Wir könnten aber, ehrwürdiger Maudgalyāyana, von der Wiedergeburt als Pretas befreit werden, wenn du unsern Verwandten, die in Rājagr̥ha wohnen, den Zusammen-

---

[3]) pāli Mogallāno; der zweite der beiden Haupt-Jünger des Buddha; er wurde bekehrt durch Anhören der ihm von seinem Freunde Sāriputto mitgeteilten Strophe Assajis; er war der erste unter den Magiegewaltigen.

hang unserer Werke (mit unserem gegenwärtigen Zustande) mitteiltest, eine Sammlung von Almosen für die Brüdergemeinde veranstaltetest, die unter der Leitung des Buddha stehende Jüngerschar speisen und in unserem Namen Dank sagen liessest.« Durch Stillschweigen gab der ehrwürdige Maudgalyāyana den Pretas seine Zustimmung zu erkennen. Dann sammelte der ehrwürdige Maudgalyāyana in den Häusern der Verwandten Almosen, für den kommenden Tag wurde die vom Buddha geleitete Brüdergemeinde zur Speisung eingeladen und den Pretas wurde gemeldet: »Für den morgigen Tag ist der Erhabene mit der Brüdergemeinde zur Speisung eingeladen; dorthin möget ihr kommen.« Und den Verwandten wurde gesagt: »Kommet! Dort bei der Speisung durch die Verwandten werden wir die Gespenster sehen.« Der ehrwürdige Maudgalyāyana wachte selbst rüstig bei der Bereitung der Mahlzeit. Als endlich bei Tagesanbruch die Speise fertig war und es Zeit war die Glocke zu läuten, sah er die Gespenster nicht. Da schickte sich der ehrwürdige Maudgalyāyana an, mit dem himmlischen Auge[4]) an die Gespenster zu denken. Aber im ganzen Magadherlande vermochte er sie nicht zu sehen. Als er dann schrittweise die ganze Welt durchspäte, sah er sie auch da nicht. Dann entstand in ihm ein höheres Erkenntnisvermögen und als er mit dessen Hilfe Ausschau hielt, sah er sie auch nicht. Da sprach der ehrwürdige Maudgalyāyana bestürzt zum Erhabenen: »Ich kann, Erhabener, die freigebigen Spender nicht sehen.« Der Erhabene sprach: »Seid nicht bekümmert, Maudgalyāyana. Weit jenseits der Regionen der

[4]) Das himmlische Auge ist die fünfte der sechs übersinnlichen Fähigkeiten, pāli abhiññā.

Çrāvakas und Pratyekabuddhas gibt es unermessliche Welträume.[5]) Dorthin wurden sie durch den Wind ihrer Tat verschlagen. Jetzt aber, Maudgalyāyana, sollst du die Macht des Tathāgata sehen. Ich werde die hohe Erkentnis eines Allwissenden offenbaren und die Wunderkraft des Tathāgata zeigen. Man läute die Glocke!« Nachdem die Glocke geläutet worden war, versammelte sich die ganze Mönchsgemeinde, ferner die Verwandten der Pretas und andere neugiergetriebene Wesen, begierig die Gespenster zu sehen. Da zeigte der Erhabene vermöge seiner Wunderkraft[6]) wie die Pretas den Erhabenen mit der Brüdergemeinde essen sehen und zu der Überzeugung kommen: »Um unseret willen lassen unsere Verwandten die vom Buddha geleitete Brüdergemeinde speisen.« Dann vollzog der Erhabene mit lauter, mit fünf Vorzügen ausgestatteter Stimme[7]) die Widmung der Spende.

---

[5]) Çrāvakas wurden von den Mahāyānisten die »Hörer der Lehre« genannt, die nach der alten Lehre des Hīnayāna die Arhatschaft erlangten. Die Bezeichnung hatte ursprünglich eine geringschätzige Bedeutung, bürgerte sich aber als Bezeichnung für Hīnayānisten ein, die sich schliesslich selbst so bezeichneten.

Pratyekabuddhas, Einzelnerleuchtete sind Wesen, die in den langen Zeiträumen zwischen dem Erscheinen der Sammāsambuddhas auftreten und das Wissen der letztern besitzen, ohne es gleich diesen anderen vermitteln zu können. Die Stelle zeigt übrigens den unter dem Einfluss des Mahāyāna sich vollziehenden Verfall auch des Hinayāna, indem man schon zu einer Lokalisierung des Nirvāṇa im Weltraume herabgesunken war.

[6]) ṛddhi, pāli iddhi; zehn magische Kräfte, wie das Vermögen sich in den freien Luftraum zu erheben und darin zu schweben, das Vermögen den Körper nach Belieben zu vervielfältigen u. dgl; sie bilden zusammen die erste abhiññā.

[7]) Die Jātakas erwähnen acht solcher Vorzüge, ohne dass sie namentlich aufgezählt wären,

»Dieser Gabe Verdienst
Sei der Pretas Gewinst!
Drum mögen sie nur eilig ziehn,
Der grausen Pretawelt entfliehn!«[8])

Dann erteilte der Erhabene eine hierauf bezügliche so eindrucksvolle Belehrung über das Gesetz, dass nach deren Anhörung etliche hunderttausend Wesen nach Verwerfung der Unreinheit selbstsüchtiger Gesinnung die Schauung der Wahrheit erwirkten. Die Gemüter der Pretas fanden Ruhe in der Nähe des Erhabenen; dann starben sie und wurden im Himmel der höchsten dreiunddreissig Götter wiedergeboren.

Es ist in der Tat eine Eigentümlichkeit der Söhne und Töchter der Götter, dass ihnen nicht lange nach ihrer Geburt dreifaches Bewusstsein aufgeht, nämlich: woher kommend, wo und infolge welches Karma sie wiedergeboren wurden. So sahen auch diese: »Aus der Pretawelt kommend wurden wir im Himmel der höchsten dreiunddreissig Götter wiedergeboren, nachdem unsere Gemüter in der Nähe des Erhabenen sich beruhigt hatten.« Da kam den Göttersöhnen, den

[8]) Die Stelle ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Die Ähnlichkeit mit der katholischen Ablassidee ist unverkennbar. Ferner aber ist sie eine merkwürdige Bestätigung zu Ananda Metteyas ‚Gesetz der Gerechtigkeit', wo es S. 19 heisst: . . . Was den Vorwurf der Selbstsucht betrifft, der so häufig gegen den strengen Buddhisten erhoben wird, so wisssn die mit den Verhältnissen näher Vertrauten, bis zu welchem ausgedehnten Masse diese Beschuldigung grundlos ist. Der Buddhist glaubt, dass »Verdienst« wie ein Wertgegenstand verschenkt werden kann und es gibt kein in einem buddhistischen Lande geopfertes oder gespendetes religiöses Werk, bei welchem der Spender nicht, indem er das »Wasser des Gebens« ausschenkt, alle lebenden Wesen in den drei weiten Welten einladet, an dem Verdienst seiner Gabe teilzunehmen und dasselbe mitzugeniessen.

frühern Pretas folgender Gedanke: »Es geziemte sich nicht für uns erst nach beendeter Nachtruhe den Erhabenen aufzusuchen, um ihn zu sehen. Sollten wir nicht vielmehr noch vor dem Übernachten uns zum Erhabenen begeben, um ihn zu sehen?« Und die Göttersöhne, die früher Pretas gewesen waren, schwankende, blanke Ringe an den Ohren, die Glieder geschmückt mit einem Perlenschmuck aus hundertacht[9]) Perlen und einem aus vierundsechzig Perlen, umwunden mit Safran, Tamālablättern,[10]) Spr̥kkāpflanzen[11]) und andern, die Häuptern funkelnd von Edelsteinen, füllten den Bausch ihrer Gewänder mit himmlischen Lotusblüten, weissen sowohl als blauen, mit Mandārakas und anderen Blüten und von allen Seiten leuchteten sie noch in derselben Nacht im Bambushaine an der Fütterungsstätte der Eichhörnchen mit überirdischem Glanze. Nachdem sie den Erhabenen mit Blüten bedeckt hatten, setzten sie sich vor dem Erhabenen nieder, um das Gesetz zu hören. Der Erhabene erkannte der ehemaligen Pretas und nunmehrigen Göttersöhne Absicht, Werküberreste,[13]) Daseinsstufe und

---

[9]) Die Zahl 108 ist eine heilige Zahl. Hardy führt in seiner indischen Religionsgeschichte auf: Der 6. übermenschliche (?) Buddha hat 108 Namen, ebenso die spätbuddh. Göttin Tārā. Der Fuss Buddhas hat 108 Zeichen, der Kañjur (buddh. Kanon der Tibeter) 108 Teile, der Rosenkranz der buddh. Mönche 108 Perlen.

[10]) Tamāla, eine Akazienart.

[11]) Spr̥kkā, Mimosa pudica.

[12]) Mandāraka, Dadapbaum mit grossen, roten Blüten in langen Endtrauben.

[13]) Durch die Erhebung in den Himmel ist die Abtragung des schlechten Karma unterbrochen, das restliche schlechte Karma zieht das betreffende Wesen nach Verbrauch des guten Karmas zu einer tieferen Daseinsstufe herab.

Natur und erteilte ihnen eine diesbezügliche Belehrung über das Gesetz, nach deren Anhörung die Göttersöhne, die früher Pretas gewesen waren, eine hohe Vollkommenheitsstufe erreichten. Nachdem sie gleich Kaufleuten, die ihren Gewinn erlangt haben, dem Erhabenen dreimal ihre Ehrenbezeugung erwiesen hatten, verschwanden sie dort auf der Stelle.

Da sprach der Erhabene zum ehrwürdigen Maudgalyāyana: »Vortrefflich, vortrefflich, Maudgalyayana! ein verdienstvolles Werk hast du getan, dass du soviele Pretas zu Göttern erhobst. Sie kamen in dieser Nacht zu mir, ich lehrte sie das Gesetz und wie sie aufgetaucht waren, so entfernten sie sich wieder, nachdem sie ihren Zweck erreicht hatten.« Hierauf erzählte dies der ehrwürdige Maudgalyāyana auch den Verwandten jener. Als die es gehört hatten, gerieten sie in höchstes Erstaunen; in der Nähe des Erhabenen fanden ihre Gemüter Frieden und auch weiterhin übten sie gute Werke.

Dies erzählte der Erhabene und hingerissenen Herzens freuten sich der ehrwürdige Maudgalyāyana und die andern Götter, Dämonen, Garuḍas, Kinnaras, die grossen Schlangengeister sowie die übrigen Wesen über die Rede des Erhabenen.

Das Konzil.

Der Buddha, der Erhabene wird hoch geehrt und gepriesen von Königen, Fürsten, reichen Bürgern, Kaufleuten, Karawanenführern, Göttern, Götterschlangen, Yakshas, Dämonen, Garuḍas, Kinnaras und grossen Schlangengeistern; und solchermassen von Göttern, Götterschlangen, Yakshas, Dämonen, Garuḍas, Kinnaras und grossen Schlangengeistern hochgeehrt verweilte

der Buddha, der da als der Erhabene bekannt ist, der reich ist an religiösem Verdienst und würdig der Mönchsgewänder, der Speisespenden, der Ruhestätte und der notwendigen Arzneimittel, mit der Brüdergemeinde in Kuçi, einer Stadt im Lande der Maller, im Haine der beiden Çālabäume.[14]) Da sprach der Erhabene, als die Zeit zum Eingehen in das jenseitige Nirvāṇa gekommen war, zum ehrwürdigen Ananda: »Bereite, Ananda, dem Tathāgata zwischen den beiden Çālabäumen ein Lager mit dem Haupte nach Norden, denn heute in der ersten Nachtwache wird dem Tathāpata im daseinssubstratlosen Elemente des Nichtdaseins das jenseitige Nirvāṇa zuteil werden.« »So sei es, Erhabener«, stimmte der ehrwürdige Ananda dem Erhabenen bei und nachdem er zwischen den beiden Çālabäumen ein Lager mit dem Haupte nach Norden bereitet hatte, begab er sich dorthin, wo der Erhabene sich aufhielt. Dort angelangt erwies er dem Erhabenen fussfällig seine Verehrung und stellte sich seitwärts hin. An der Seite stehend sprach der ehrwürdige Ananda folgendes zum Erhabenen: »Bereitet ist, Erhabener, für den Tathāgata das Lager zwischen den beiden Çālabäumen mit dem Haupte nach Norden.« Dann begab sich der Erhabene dorthin, wo das Lager war. Angekommen legte er sich mit der rechten Seite auf das Lager mit übereinandergeschlagenen Füssen, der Wahrnehmung sich bewusst, eingedenk bei vollem Unterscheidungsvermögen, mit dem Bewusstsein, das Nirvāṇa erreicht zu haben. Dort nun erlosch der

---

[14]) Der nun folgende Bericht über den Tod des Buddha geht unmittelbar auf das Mahāparinibbānasuttaṁ zurück. Die eingestreuten Strophen sind grossenteils wörtliche Übersetzungen der Pālivorlage. Vgl. hierüber den Aufsatz Prof. Spiegels in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft. 53. Jahrg.

Erhabene um Mitternacht vollständig im daseinssubstratlosen Elemente des Nichtdaseins.[15])

Unmittelbar nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen, entstand ein sehr heftiges Erdbeben, es fielen Meteore, welche die Weltgegenden in Brand zu setzen drohten, und im Luftraume dröhnten die Göttertrommeln. Unmittelbar nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen bedeckten die beiden besten der Bäume des Çālawaldes das Löwenlager des Tathāgata mit Çālablüten. Unmittelbar nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen sprach damals ein Mönch die Strophe:

»Wie schön, wie herrlich ist fürwahr
Des Çālahains bestes Bäumepaar!
Mit Blütenschnee hüllten sie gar fein
Den erloschenen Meister ein.«

Unmittelbar nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen, sprach der Götterkönig Çākra die Strophe:

»Vergänglichkeit — kein Ding, das irgend webt, vermag ihr zu entgehen.
Der Dinge Wesen ist zu entstehen, nicht minder zu vergehn.
Entstanden kaum eil'n dem Verfall sie zu,
Ihr Stillstand erst bringt ihnen süsse Ruh'.

Unmittelbar nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen, sprach Brahmā Sahāmpati die Strophe:

»Es müssen alle Wesen lassen ihren Leib
Auf Erden hier, wo unser hoher Meister selbst,

---

[15]) anupadhiçesho nirvāṇadhātuḥ. Es gibt vier upadhi, Daseinssubstrate: Bewusstsein, Sinnlichkeit, Lebenshang und die Skandhas. Das Element des Nichtdaseins ist das Nirvāṇa.

Dess' Schönheit in der Welt nicht seines gleichen fand
Des Weltalls buddhakraftbegabtes Aug' erlosch.«

Unmittelbar nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen, sprach der ehrwürdige Aniruddha die Strophe:

»Des starkgemuten Welterretters Atemzüge stehen still.
Jetzt hat er regungslose Ruh' erreicht, für immer brach sein Aug'.
Ja, grauenerregend war's,
Mir standen die Haare zu Berg,
Als unser Meister starb,
Dem keine Macht war fremd.
Mit ungebeugtem Sinn
Trug er den letzten Schmerz
Und einem Lichte gleich
Verwehte dann sein Geist.«

Sieben Tage nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen sprach der ehrwürdige Ananda, während er ehrfurchtsvoll den Scheiterhaufen des Erhabenen umwandelte, die Strophen:

»In jenem Körperkleinod, das den wunderkräft'gen Herrn
Einstmals emportrug bis zur Brahmawelt,
Wird er verbrannt durch eignem Leib entsprung'ne Feuersglut,[16])
Mit zweimal fünfhundert Gewändern angetan.
Mit Tausend Kleidern nämlich war
Des Buddha Körper angetan.
Doch zwei der Gewänder verbrannten nicht:
Das innerste und das äusserste.«

---

[16]) Der Scheiterhaufen des Buddha soll sich von selbst entzündet haben.

Hundert Jahre[17]) nach dem Erlöschen des Buddha, des Erhabenen regierte in der Stadt Pāṭaliputra König Açoka und beschützte sein reiches, blühendens und friedliches, mit Lebensmitteln wohl versehenes, dicht bevölkertes Land, in dem Zwietracht und Streit Not und Aufruhr aufgehört hatten, das frei war von der Räuberplage und in dem es auch an Reis und Zucker, Kühen und Büffeln nicht fehlte, als gerechter Tugendfürst dem Gesetze gemäss. Einmal nun spielte er mit der Königin, vergnügte sich mit ihr und auf sie war alle sein Sorgfalt gerichtet. Während er so mit ihr spielte, sich mit ihr unterhielt und sie pflegte, wurde sie eines Tages schwanger. Nach Verlauf von acht oder neun Monaten gebar sie und ein Knabe kam zur Welt, schön, ansehnlich, holdselig und mit Augen, die denen des Vogels Kuṇāla glichen, Nachdem bei seiner Geburt das Geburtsfest gefeiert worden war, wurde die Zeremonie der Namengebung angeordnet und die Frage aufgeworfen, wie der Knabe heissen solle. Die Verwandten sprachen: »Weil seine Augen, kaum das er geboren war, denen des Vogels Kuṇāla glichen deshalb soll der Knabe Kuṇāla heissen!« Der Knabe Kuṇāla, wurde acht Ammen übergeben; zwei von ihnen sollten ihn auf den Schultern tragen, zwei mit Milch nähren, zweien oblag seine Reinhaltung und zwei sollten mit ihm spielen. So wurde er von den acht Ammen getragen und mit süsser und saurer Milch, mit frischer und zerlassener Butter, mit heissem Butterschaum und unter Anwendung anderer

---

[17]) Diese Angabe findet sich in der ganzen nepalesischen Sanskritliteratur des Buddhismus: die gegenwärtig verbreiteste Ansicht setzt das Parinirvāṇa des Buddha auf 477 v. Chr., die Regierung Açokas etwa 270—233 v. Chr. Vgl. den in Note 14 genannten Aufsatz Professor Spiegels.

recht warmer Hilfsmittel ernährt wuchs er schnell wie ein Lotus im See.

Da hob der König ihn, der mit allen Zierden geschmückt, auf seinen Schoss und nachdem er ihn immer und immer wieder betrachtet hatte, sprach er hoch erfreut über dessen vollendete Schönheit: »In dieser Welt hat mein Sohn an Wohlgestalt nicht seinesgleichen.«

Zu der Zeit gab es im Gandharerlande ein Dorf, Pushpabherotsa genannt. Dort wurde einem Hausvater ein Sohn geboren, dessen äussere Erscheinung die der Menschen übertraf, ohne doch die der Himmlischen zu erreichen. Bei seiner Geburt entstand ein Teich mit blauen Lotusblumen, reich an Edelsteinen und voll himmlisch duftenden Wassers, sowie ein grosser wandelnder Garten in Blütenpracht. Und wohin immer der Knabe ging, überall tauchten der Teich und der Garten auf. Man gab ihm den Namen Sundara.

Allmählich wuchs der Knabe heran. Später einmal kamen aus Pushpabherotsa Kaufleute in irgend einem Geschäft nach Pāṭaliputra. Sie nahmen ein Geschenk mit und begaben sich zum König. Sie fielen ihm zu Füssen, überreichten ihm das Geschenk und blieben dann vor ihm stehen. Da zeigte ihnen König Açoka den Kuṇāla mit den Worten: »Habt ihr Kaufleute wohl jemals auf euren Reisen irgendwo einen derartigen Menschen von so ausgezeichneter Schönheit gesehen?« Da fielen die Kaufleute mit gefalteten Händen dem Könige zu Füssen, erbaten sich persönliche Sicherheit und sprachen: »In unserem Lande, o König, lebt ein Knabe, Sundara mit Namen, dessen Schönheit, ohne gerade die der Himmlischen zu erreichen, doch die Menschen weit übertrifft. Bei

seiner Geburt entstand ein Teich mit blauen Lotusblumen, reich an Edelsteinen und voll himmlisch duftenden Wassers, sowie ein grosser, wandelnder Garten mit einem Überfluss an Blüten und Früchten, und wohin immer der Knabe ging, überall tauchten der Teich und der Garten auf.« Als der König Açoka dies hörte, geriet er in höchstes Erstaunen und voll Neugier sandte er Boten aus, die verkündeten: »Der König Açoka beabsichtigt zu kommen, um den Knaben Sundara zu sehen; ein jeder gehe seinen Obliegenheiten und Beschäftigungen nach!« Da dachte die grosse Menge des Volkes erschreckt: »Wenn der König mit grosser Heeresmacht hierher kommt, wird er mir irgend einen Schaden zufügen.« Dann bespannten sie einen schönen Wagen, gaben dem Knaben hunderttausend Perlenschnüre als Geschenk mit und schickten ihn zu Açoka. Der Knabe wurde allmählich bekannt und erreichte schliesslich die Stadt Pāṭaliputra. Er nahm die hunderttausend Perlenschnüre und begab sich zum Könige Açoka. Sowie der König die Schönheit des Knaben Sundara, seine glanzvolle Erscheinung und Majestät, ferner auch den himmlischen See und den Garten gesehen hatte, bemächtigte sich seiner höchste Verwunderung.

Hierauf nahm der König den Knaben Sundara und begab sich mit ihm nach dem Fasanenhainkloster, um auch den Sthavira Upagupta[18]) in Erstaunen zu versetzen. Dort wohnten unter Leitung Upaguptas acht-

[18]) Sthavira entspricht dem pāli Thero, der Ältere, eine ehrfurchtsvolle Bezeichnug für ob ihres Lebenswandels und ihrer Weisheit geachtete Mönche. Upagupta, pāli Tisso Moggaliputto war der Präsident des Konzils von Patna, der Verfasser des Abhidhammawerkes Kathāvattu und Erzieher Mahendras, des Missionärs von Ceylon.

zehntausend Arhats, deren zwei bemerkenswerte Eigenschaften waren, dass sie, obgleich selbst noch Schüler, doch schon auf unbekehrte Menschen einen heilsamen Einfluss ausübten. Da bezeugte der Knabe dem Sthavira fussfällig seine Verehrung, setzte sich dann vor ihm nieder, um das Gesetz anzuhören und der Sthavira Upagupta verkündete ihm die Lehre. Nachdem der Knabe voll reifer Einsicht die Lehre vernommen hatte, verlangte er in den Orden aufgenommen zu werden. Er verabschiedete sich vom König Açoka und der Sthavira Upagupta nahm ihn in den Orden auf. Da er wohl geeignet war, sich anstrengte und unermüdlich kämpfte, erkannte er das fünfteilige Weltrad als unbeständig und nachdem er die Bahnen der Gestaltungen wegen ihres Wesens, das doch nur in Verfall, Untergang und selbst wieder im Bewirken von Veränderung und Vernichtung besteht, von sich gewiesen hatte, gewann er durch vollständige Verwerfung alles Leidens die Schauung des Arhatzustandes. Arhat geworden, war er frei vom Hängen an den drei Welten, Gold und Lehm galten ihm viel, den weiten Weltraum achtete er seiner Handfläche gleich und seinen Feinden gegenüber verhielt er sich wie das Sandelholz gegen die spaltende Axt. Mittels seines Wissens durchbrach er die Schale des Welteies, erlangte die Erkenntnis, die übernatürlichen Fähigkeiten und das analytische Wissen und abgeneigt der Gier nach Erlangung neuen Daseins und ebenso gegen Ehrenerweisungen war er selbst für Indra und die unter ihm stehenden Götter ein Ehrwürdiger, ehrfürchtiger Begrüssung Würdiger geworden.

Zweifelerfüllt fragte da der König Açoka den Sthavira Upagupta: »Welche Taten, Ehrwürdiger, hat Sundara vollbracht, dass ihm solche Schönheit zuteil wurde und welche Taten wiederum führte er aus,

durch die der See mit den blauen Lotusblumen, den Edelsteinen und dem himmlisch duftenden Wasser, sowie der grosse, wandelnde, blumen- und früchtereiche Garten entstand?« Der Sthavira Upagupta sprach: »Früher, in andern Existenzen, grosser König, hat Sundara Taten begangen, aufgehäuft und zusammengebracht, die ausgereiften Ursachen entsprungen, einer Sturmflut gleich herangekommen notwendig so erfolgen mussten. Wer anderer wäre wohl imstande, die von Sundara vollbrachten Taten im Einzelnen durchzuempfinden? Nicht bringen fürwahr, ihr Mönche, die begangenen, aufgehäuften Taten im tranzendenten Erdelement, nicht im Wasserelement noch auch im Feuerelement und Luftelement ihre Früchte, wohl aber bringen die begangenen Taten, die guten und die bösen, in den aufgenommenen Gruppen und Sinnesgebiete ihre Früchte.

Der Wesen Werke schwinden nie,
Und Weltzeitalter lang
Wohl mögen still sie ruhn.
Dann endlich reifen sie,
Einmal kommt auch ihr Tag,
Und je nach seinem Tun
Den Täter trifft ihr Fruchtertrag.

Einst, o grosser König, als der Erhabene eben erloschen war, zog der ehrwürdige Mahā-Kaçyapa[19]) in Begleitung von fünfhundert Mönchen durch das Magadherland in der Absicht ein Konzil abzuhalten. Da sah ein armer Ackersmann die grosse Schar der

[19]) Mahā-Kaçyapa, der dritte der Hauptjünger des Buddha, das bejahrteste der Ordensmitglider; ihm übertrug der Buddha vor seinem Tode die Leitung des Saṅgha und er leitete das erste Konzil, das in einer Höhle am Geiersberg bei Rājagṛha stattfand.

Mönche, die bekümmert über die Trennung von ihrem Meister und abgemattet vom langen Wege waren und deren Glieder der Staub bedeckte. Da fühlte er Mitleid mit ihnen und bot all' den fünfhundert Mönchen unter der Leitung Kaçyapas ein warmes Bad an. Dann liess er, nachdem er Wasser gewärmt und mit verschiedenen Wohlgerüchen versetzt hatte, die Mönche baden und ihre Gewänder wurden gereinigt. Nachdem er sie noch mit vortrefflichen Speisen zufriedengestellt hatte, sprach er die Zufluchtsformel aus und legte das Gelöbnis ab: »Möchte ich doch in dieser Lehre des Çākyamuni den Zustand eines Arhat erreichen!«

Glaubst du es wohl, grosser König? der damals der arme Ackersmann war, der ist dieser Mönch Sundara. Weil er damals die Mönche ein warmes Bad nehmen liess, darum wurde ihm so ausgezeichnete Schönheit zuteil und erhielt er einen lieblichen See mit blauen Lotusblumen, voll Wassers von himmlischem Sandelduft und einen grossen, wandelnden Garten, reich an Blumen und Früchten. Dafür aber, dass er die Zufluchtsformel aussprach, erwirkte er in dieser Existenz die Schauung des Arhatzustandes.

So entsteht, o grosser König, aus durchaus schwarzen Taten ein finsteres Fruchtergebnis, aus durchaus weissen Taten ein lichtes, aus gemischten ein gemischtes und darum, grosser König, sind durchaus schwarze Taten und gemischte zu verwerfen, an durchaus weissen aber soll man Wohlgefallen finden. So hast du es, grosser König, zu verstehen.«

Da freute sich der König Açoka über die Rede des ehrwürdigen Sthavira Upagupta, heitern Sinnes erhob er sich von seinem Sitze und ging.

Die Zeit.

Je mehr ich Glück und Freude erreiche sorgenlos,
So schneller eilt die Stunde in des Vergessens Schoss. —
Je mehr die Qual der Schmerzen mich überwältigt hat,
So länger weilt die Stunde an meiner Lagerstatt! —
So sprich, du rasche Stunde, wohin dein eilig Fliehn?
Willst du mit Glück und Freude rasch wie ein Hauch entfliehn?

„Eilig, eilig ist mein Gang.
Freust du dich an froher Labe,
Führ ich eilig dich zum Grabe,
Denn „Vergeh“ ist mein Gesang.

Unaufhaltsam sieh mich fliehn!
Tor! Du bist an nichts gebunden
Und das Zeitmass aller Stunden
Muss mit deinem Wahne glühn.

Sieh! Es ist dein eigen Sein,
Das der Zeiten Gang befiehlet!
Wenn die Qual dein Herz durchwühlet
Hoffnungslos verweilt die Pein.

Doch wenn Freude dich umfängt
Willst du nur noch mehr erreichen!
Eilig muss die Zeit entweichen
Die doch nur dein Herz beengt.

Alle Zeit, die kommt und geht,
Ist dein eigner Lebenswille!
Tritt zurück und stehe stille,
Und der Wahn der Zeit verweht.

Walter Markgraf.

Über italienische Buddhisten.

Von **Jenö Lénard.**



ährend draussen vor Tripolis, Derna und Cyreneika noch immer die Kanonen donnern und die Gewehre knattern, während vor den Rheden der Nordafrikanischen Küste die schweren Geschütze der Dreadnoughts Tod und Verderben speien, sitzen ernste, tiefdenkende Männer an den sonnigen Cestaden Italiens, versunken in das Studium der tiefsten Probleme des Menschengeschlechtes: Italienische Buddhisten. Fast unbekannt dem Gros der westlichen und östlichen Glaubens- und Gesinnungsgenossen, ist es keine überflüssige Aufgabe, den Blick einige Minuten auf ihre Tätigkeit und auf ihre Bestrebungen zu richten.

Schon Schopenhauer unterscheidet zwei Typen des menschlichen Genies: Das aktive, äusserlich wirksame Genie des Heroen der Tat, dessen Wirken in kurzer Zeit, kometengleich verschwindet, aber seiner Zeit den Stempel aufdrückt. Und das Genie des stillen Denkers, dessen Wirken langsam, vielleicht erst nach vielen Generationen, passiv, intensiv (statt extensiv) sich Geltung verschafft. Ersteres verkörpert sich klassisch und typisch in der Gestalt Napoleons, letzteres in Köpfen, wie Newton, Goethe. Das Einzigartige der Verschmelzung dieser Beiden ist die Kämpfergestalt des Löwen der Sakya, dessen Schüler im Allgemeinen eher dem intensiven, als dem extensiven Typus anzugliedern sind.

Solche stillen Denker sind die zwei hervorragendsten Vertreter des italienischen Buddhismus: Giuseppe

de Lorenzo und Carlo Formichi. Von beiden sagt Luigi Luzzatti, gewesener Conseilpräsident des italienischen Ministerrates: „Beide erlagen der Faszination des sublimen Ernstes der Lehre. Wahrlich beide grosse Geister, deren Freundschaft mich ehrt."

Carlo Formichi, ein Philologe und Philosoph hat ein glänzendes Buch dem Homer des Buddhismus, Asvaghosha gewidmet. Wenn auch die fachgemässe Kritik der deutschen Philologen an der Arbeit in textkritischer Hinsicht manches auszusetzen hat, ist es immerhin eine ganz bedeutende Leistung und hat viel dazu beigetragen, um in Italien das Interesse für die Lehre des Tathagato zu vertiefen. In seiner philosophischen Einleitung zum grossen Heldenliede des Asvaghosha ruft er aus:

Es gibt keinen Sterblichen auf dieser Erde, der nicht in einem Augenblicke seines Erdenwandelns nicht gesagt hätte: „Ich bin Buddhist."

Derselbe Verlag, der auch die Werke De Lorenzos, Pavolinis, Alessandro Costas, Bellonis, Puinis und Filippis, also fast aller namhaften italienischen Buddhisten dem Leser vermittelt, hat auch dieses Werk in würdige Form gekleidet. Und der Inhalt ist würdig der äusseren Form, das Heldengedicht des Lebens und Wirkens des grossen Meisters, dessen Erdenwandel seit seinem seligen Einzug dorthin, wo keine Wiedergeburten mehr sind, viele Millionen von armen gequälten Menschenkindern ein Beispiel und ein Trost waren. Der Hauch der Ewigkeiten weht über dem Gedichte und die tiefe Weisheit der hohen Lehre des Erleuchteten ist darin enthalten, wie der Kern in der Nuss. Die rauhe Hülle fällt auf den Schlag des Denkers und wir ihm offenbar. Die süsse Frucht der Erkenntnis ist sein.

Es ist kein Kampfbuch, es ist nicht der Ruf des streitbaren Kriegers, der aus seinen Zeilen zu uns dringt. Es wird aber langsam seine Kreise ziehn, wie der Adler der Lüfte und die Menschen, verwirrt in dem Kreislauf der Samsara, verwirrt im Irrgarten der Ansichten herauffführen zu den lichten Höhen der Weisheit. Aus den Massen der Alltagsmenschen ragen dann einzelne Denker, wie Leuchttürme hervor, um den Weg zur Wahrheit zu weisen, und die segensreichen Früchte der warmen Liebe, die ihnen entströmen, werden vielleicht doch dereinst den Durst nach Machtentfaltung und Vermehrung der irdischen Güter soweit mildern, dass den Worten des Meisters Gehör geschenkt wird.

Ganz anderer Art ist das Wirken De Lorenzos. Er hat in freundschaftlicher Mitarbeit mit Karl Eugen Neumann die Reden der mittleren Sammlung in zwei grossen Bänden in italienischer Sprache herausgegeben. Er hat ein klassisches Buch über indischen Buddhismus und den Buddhismus Buddhos geschrieben und setzt nun, nachdem er die Kenntnis der Lehre bereits im Leser als gegeben voraussetzt, seinem Werke die Krone in seinem letzten Bande auf. Der Mensch und die Erde (La terra e l'uomo.) Es ist ein Schatz wahrer Poesie und zeugt ausser einer geradezu stupender Belesenheit auf allen Gebieten, ausser einer geologischen Fachschulung, wie sie eben nur ein gelehrter Professor der Geologie der Universität Neapel besitzt, eine durchgreifende tiefe philosophische Erkenntniss, wie sie nur Sonntagskindern des Geistes gegeben. Seine Betrachtungen über die Furchen der Erde, über das Walten der Welten sind nicht grossartiger in ihrer Art, als die poetisch tiefen Meditationen über das vergilbte Herbstlaub. Im Kleinsten wie im Grössten

sieht er, wie alles nur Relation ohne ein Selbst, ohne ein Atta, wie alles entsteht und verweht zufolge der Vergänglichkeit aller Dinge und wie tief und wie weise alle diese Wahrheit der Dinge schon vor zweieinhalb Tausend Jahren vom grössten Denker des Menschengeschlechtes erfasst, erkannt und gepredigt wurde.

In dem Labyrinth der Neuerscheinungen über Buddhismus wirkt es förmlich wohltuend, ein Buch zu erhalten, dessen Prämissen rein buddhistisch sind und in welchem auf dieser Unterlage Gedanken von erhabenster poetischer Schönheit aufgebaut werden, die an die Grösse der Bekenntnisse Marcus Aurelius' und an die Poesie Maeterlincks („Schicksal und Weisheit)" erinnern, uns aber bei weitem näher stehen, als irgend eines dieser Beiden.

Es ist in Formichi die Schönheit und in De Lorenzo die Weisheit des Buddhogedankens verkörpert, wie in Dahlkes kraftstrotzendem Buche die Kraft. So ergänzen sich über die Grenzlinien, die die Verschiedenheit der Sprache und Abstammung ziehen, Bande seelischer Verknüpfung, die einem gemeinsamen Jungbrunn entspriessen.

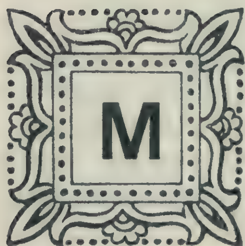
Der Born ist nicht versiegt, aber getrübt hat ihn der Staub der Jahrhunderte. Gerade die Ereignisse des fernen Japan, wo der Tod Nogis die Aufmerksamkeit aller Zeitungsleser auf die Gedanken, die im Buddhismus liegen, lenken musste, hat wieder einen erneuten Beweis dafür erbracht, wie wenig noch die richtige Bewertung dieser Gedankenschätze Gemeingut der Kulturmenschheit geworden, und welche Arbeit hier noch zu leisten ist. . . . „Über die sprühende Lebenskraft des lebendigen japanischen Helden breitet sich der verhängnisvolle Schatten des toten indischen Seligkeitswahnes, der buddhistischen Eucharistie." So

und ähnlich klingen die papierenen Phrasen der Zeitungen, die zu solchen Veranlassungen fertig schabloniert zur Hand sind.

Es ist ein Gebot der Pflicht, bei solchen Gelegenheiten darauf hinzuweisen, dass nicht nur in deutschen Landen, sondern auch anderswo die Lehre in ihrer Reinheit noch erhalten und fortgebaut wird, um daraus neuen Mut und frische Stärkung für unsere aufklärende Tätigkeit zu schöpfen.

Buddhismus und Mystik.

Von **Dr. Felix Kuh.**



it der in der Überschrift angedeuteten Frage berührt der Verfasser ein Gebiet, dessen vollständige und erschöpfende Bearbeitung weder in seinen Kräften, noch in seiner Absicht liegt. Es handelt sich bei dem nachfolgenden Versuch lediglich darum, die Aufmerksamkeit der Leser unter bestimmten Gesichtspunkten auf eine Frage zu lenken, die gerade im gegenwärtigen Augenblick und in Hinsicht auf die Verbreitung buddhistischer Gedanken in Europa ein besonderes Interesse beanspruchen dürfte.

Manchen Buddhisten wird vielleicht die Zusammenstellung der Begriffe Buddhismus und Mystik im ersten Augenblick befremdend, oder sogar abstossend klingen. Die buddhistische Lehre ist auf klaren logischen Begriffen und Schlüssen aufgebaut, sie verlangt ein nüchternes, manche sagen, allzu nüchternes Denken, sie ist, wie einer der besten Kenner des

Buddhismus jüngst bemerkt hat, durch und durch „Wirklichkeitsphilosophie“; eine Weltanschauung, die sich fast wie ein Zweig der Mathematik (oft sogar ist ja die Form eine mathematische) ausnimmt. Dagegen pflegt man unter Mystik etwas Unklares, Verschwommenes, Geheimnisvolles, etwas Gefühlsmässiges und Triebartiges zu verstehen, und der deutsche Sprachgebrauch hat den Mystizismus zu einer Lehre gestempelt,*) bei der man unwillkürlich an Tischrücken, nächtliche Klopfgeister und Gespensterbeschwörungen denkt. Vor wissenschaftlicher Betrachtung aber können beide Anschauungen nicht als stichhaltig bezeichnet werden. Weder ist der Buddhismus, in seiner Gesamtheit betrachtet, ein rein verstandesmässiges System (er hätte nie hunderte von Millionen Anhängern gewonnen, wenn er es wäre), und noch viel weniger entspricht die vulgäre Vorstellung vom Mystizismus der tatsächlichen Entwicklung und Bedeutung dieser geistigen, für die Geschichte aller religiösen Bewegung so unendlich wichtigen Strömung. Was aber ist die Mystik in Wirklichkeit? Die nächste Antwort hierauf muss lauten: Etwas unendlich Verschiedenes! Auf dem einen Flügel die tiefste, innerlichste Philosophie, eine Erkenntnis, die vielleicht den Menschen so nahe an die letzte Wahrheit heranführt wie es innerhalb der uns gesetzten Schranken möglich ist, auf dem andern Flügel freilich der krasseste, widerwärtigste Aberglauben, die tollsten Hirngespinnste und oft sogar moralische Ausschreitungen, die uns mit tiefem Abscheu erfüllen. Dazwischen liegt die unendliche Skala verschiedenartigster Anschauungen, ein ganzer Urwald, der sich zusammensetzt aus wildem

*) Man denke an die Ableitung „Mystifikation“!

phantastischem Gestrüpp und aus starken Bäumen wirklicher Erkenntnis, das Ganze bunt umrankt von üppigem, schwer zu entwirrendem Gezweig. Und sicherlich herrscht auf diesem Gebiet auch das Dunkel des Urwaldes, aber bisweilen tritt man auf eine Lichtung und geniesst plötzlich den hellsten Sonnenschein, den weitesten Ausblick.*)

Von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag ist die Geschichte der Philosophie von mystischen Elementen durchsetzt. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass gerade die indische Religion und Philosophie einen ausserordentlich starken Einschlag an Mystizismus zeigt. Vielleicht hat überhaupt von Indien her der Mystizismus seinen Weg nach Europa gefunden.**) Seinen Namen hat er hier in Griechenland angenommen, nbch dem Zeitwort Myein, was etwa bedeutet: Verschliessen, und zwar vor allem den Mund und die Augen. Die Mysterien enthalten also

*) Über die Mystik und ihre Geschichte besteht eine ausserordentlich reiche Literatur. Man vergleiche u. a. Überweg-Heinze „Grundriss der Geschichte der Philosopsie". Merx „Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik". Preger „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter". Knopf „Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums". — Für die obigen Ausführungen sind hauptsächlich benutzt: Mehlhorn „Die Blütezeit der deutschen Mystik" (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. 6.) und Lasson „Meister Ekkehart, der Mystiker".

**) Vergl. u. a. Winternitz „Geschichte der indischen Literatur" S. 227: Von den mystischen Lehren der Upanishads zieht sich ein Gedankenstrom zur Mystik des persischen Sufiismus, zur mystisch-theosophischen Logoslehre der Neuplatoniker und der alexandrinischen Christen bis zu den Lehren der christlichen Mystiker Ekkehard und Tauler und endlich zur Philosophie des grossen deutschen Mystikers des neunzehnten Jahrhunderts: Schopenhauer!

eine Lehre, die nur für einen bestimmten Kreis von Eingeweihten vorbehalten ist. Diese Einteilung der ganzen Gemeinde in „Wissende" und „Laien", die seither für alle Religionen eine so bedeutende Rolle spielt, trägt ja einen echt indischen Charakter; der Begriff der höheren und niederen Wissenschaft gehört zum unveräusserlichen Inventar des Brahmanentums. Schauung, Ekstase, völlige Versenkung, Erleuchtung, in dieser Versenkung ein Glück, das die Seele „mit nichts vertauschen würde, auch wenn man ihr den ganzen Himmel anböte" — wer denkt nicht sofort an Nibbanam! — all diese Dinge sind ja ebenfalls Gemeingut der indischen Denker und Religionslehrer. Indessen redet auch Plato von den grossen und kleinen Mysterien, und die neuplatonische Schule hat den Mystizismus als einen ihrer wichtigsten Bestandteile übernommen. Die christlichen Evangelien und Kirchenväter (vornehmlich Augustin) stellen sich an den wichtigsten Punkten auf ein rein mystisches Fundament. Das ganze christliche Mittelalter ist von mystischen Gedanken und Vorstellungen erfüllt, es sei vor allem an Bernhard von Clairvaux erinnert. Für unsere Betrachtung aber kommen in erster Linie die grossen deutschen Mystiker in Betracht, die man im strengsten Sinne des Wortes als eigentliche Mystiker zu bezeichnen pflegt. Ihre Blütezeit fällt in das 14. Jahrhundert und gipfelt in den Namen Meister Ekkeharts (etwa 1260 bis 1326), Johann Taulers (etwa 1300 bis 1361) und Heinrich Seuses 1300 bis 1366). Will man Ekkeharts Gesamtanschauung kurz charakterisieren, so lässt sich nach den Worten eines neueren Herausgebers etwa folgendes aussprechen: Nach Ekkehart ist das eine, reiche, ewig lebendige Sein zugleich ewiger Prozess und wandellose Ruhe. Es ent-

faltet sich zur Weltvielheit, aber jedes individuelle Selbst soll durch Entschränkung, „Entwerden“ immer wieder in das Alleine zurückkehren. Weiterhin heisst es, wenn wir nur die für uns wichtigeren Punkte hervorheben wollen: Die Schöpfung ist ein zeitloser Akt Was die Kreaturen, die in Gott ein einheitliches Dasein haben, in der Welt voneinander trennt, ist etwas Negatives, Wesenloses, das Nichts. Nur soweit Gott in ihnen ist, haben sie wirkliches Sein. Die Seele soll sich ganz Gott lassen oder hingeben, ihn bildlos ohne bestimmte Vorstellungsform erkennen. Ekkeharts Streben geht durchaus auf Verinnerlichung; Sein und Wollen ist ihm wichtiger, als das äussere Werk, die innere Gelassenheit wichtiger als die äussere Askese. Den Verzückungen und ausserordentlichen Offenbarungen steht er recht kritisch gegenüber, Empfindsamkeit und Gefühlsschwelgerei, die späterhin den Mystizismus in so bösen Ruf gebracht haben, sind ihm ziemlich fremd, und eine praktische, gesunde Ethik erscheint ihm nicht minder wichtig, als das mystische Gottschauen, als die absolute Verinnerlichung. „Wer Gott mehr als den Nächsten liebt, handelt zwar gut, aber nicht vollkommen.“ Im übrigen kommt es auf den Willen an: „Tun wollen, sobald ich kann, und getan haben, ist vor Gott gleich.“ Für Ekkeharts Denkweise ist folgender Spruch bezeichnend: „Wäre der Mensch so in Verzückung, wie St. Paulus war, und wüsste einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, so erachte ich's für viel besser, du liessest aus Liebe von deiner Verzückung und dientest dem Bedürftigen in grösserer Liebe“. Bei Tauler wiederholt sich beständig die Warnung vor fruchtlosen Grübeleien „Geht einfach in euern Grund inwendig und lernt euch selber erkennen in Geist und

in Natur". Nur keine willkürliche, übertriebene Askese! „Gott krönt nichts in der Ewigkeit als seine Werke, die er in dir wirkt und nicht die deinen". Zu wahrer Einfalt kommt man mit verschlossenen Sinnen, durch Entledigung von Bildern (sinnlichen Vorstellungen) und Verachtung seiner selbst! Stille und Ruhe im Herzen leiten auf den wahren Weg zur Schauung und Erlösung.

Aber wir müssen der Versuchung widerstehen, noch weitere Zitate beizubringen. Schon die wenigen Proben geben einen Fingerzeig, auf welchen Gebieten die Ähnlichkeiten, auf welchen die Verschiedenheiten zwischen Mystik und indischer Philosophie, im Besondern zwischen Mystik und Buddhismus liegen dürften. Wichtig ist vor allem die Tatsache, dass jeder Mystizismus dem Pantheismus, oder, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, eigentlich dem Panentheismus ausserordentlich nahe verwandt ist Somit werden sich zwischen der Geheimlehre des Veda und unserm deutschen Mystizismus die engsten Berührungspunkte ergeben, während sich in Bezug auf diesen Punkt allerdings dem Buddhismus gegenüber eine weite Kluft auftut. Andererseits aber muss an folgende Momente erinnert werden: Wie Lasson sagt, ist alle Mystik Immanenzlehre, sie fordert ein Ergreifen der Wahrheit vermöge der intellektuellen Anschauung. Das Wesen der Mystik wird von der Intuition beherrscht. Auf die menschliche Persönlichkeit darf kein allzu grosser Wert gelegt werden. Von der Wesenhaftigkeit persönlicher Einzelexistenz sieht man am besten ab. Das sittliche Tun wiederum kann nicht gefasst werden als eine Reihe einzelner, untereinander nicht zusammenhängender Schlüsse und Handlungen, sondern als eine bleibende Wesens-

bestimmung des Menschen. Ganz falsch wäre weiterhin die Annahme, auch Lasson wiederholt es, dass mit dem Wesen der Mystik irgend welche Unklarheit und Verschwommenheit notwendig verbunden sei. Sie hat in Wahrheit nichts mit dem Gnostizismus, mit der Theosophie, mit geheimnisvollem Wunderglauben zutun. „Vielmehr strebt die Mystik nach einer ihr eigentümlichen Bestimmtheit und Festigkeit des Erkennens, nach einer Klarheit höherer Art, und in vielen Fällen sucht sie mit ernster, ja nüchterner Anstrengung und nicht vergebens eine systematische Durchbildung der gewonnenen Erkenntnisse.“ Diese Hochschätzung der Vernunft, dem Buddhisten gewiss ein vertrauter Zug, hat die Mystiker häufig dahin gebracht (christliche Gelehrte sprechen hier von einer Gefahr der Mystik), den Glauben in ein Wissen zu verflüchtigen. Gott als solcher verschwindet, die Vernunft durchdringt alle Tiefen der Gottheit, der Wille durchbricht alle Schranken der Natürlichkeit, der Mensch vermag Gott selbst zu werden. Im Grunde gilt dem Mystiker die Autorität der Überlieferung sehr wenig; er verlässt sich auf die ihm selbst zuteil gewordene, oder von ihm errungene Erleuchtung! Allerdings darf niemals vergessen werden, dass es sich eben bei der deutschen Mystik um eine christliche, oft sehr christlich dogmatische Mystik handelt, und die fromme Persönlichkeit ihrer Anhänger hat diese oft genug gehindert, die letzten Folgerungen aus ihrer eigenen Lehre zu ziehen. Vertiefen wir uns aber ernstlich in die Schriften Ekkeharts und Taulers, so werden sehr bald all jene Vorstellungen teils kritischer, teils ironischer Natur verschwinden, die der Begriff des Mystizismus zu wecken pflegt. Wir werden schon hier deutlich erkennen, dass die mystische Anschau-

ungsweise mit ihrer Verinnerlichung und Intuition zu den notwendigen Bestandteilen jeder Lehre gehört, die auf Wahrheit und Erlösung hinweisen und zu diesen Zielen führen will. Jeder Mystiker beginnt mit der Forderung, den Blick nach Innen zu richten, und wer verstände und erfüllte dieses Gebot besser und gründlicher als der Buddhist? Indessen sind auch im übrigen mystische Züge, das Wort immer in höchsten Ehren gebraucht, der buddhistischen Wahrheitslehre gewiss nicht fremd. Wiederum aber kann es nur unsere Aufgabe sein, einzelne wichtige Punkte herauszugreifen.

In seiner kleinen Darstellung vom Leben und der Lehre des Buddho spricht Rhys Davids ausdrücklich von den vier anerkannten Mysterien im Buddhismus, als welche er die folgenden bezeichnet: 1) die Wirkungen des Karma; 2) die durch Iddhi erlangten übernatürlichen Kräfte; 3) Beschaffenheit, Alter und erste Ursache des Kosmos (loka); 4) die Allwissenheit usw. des Buddho. Merkwürdigerweise aber spricht der grosse englische Gelehrte an dieser Stelle von einem „verzweifelten Auswege eines Mysteriums“ und er meint, dass „diese zugleich als diejenigen Punkte betrachtet werden müssten, in denen er (der Buddhismus) im Unzweifelhaftesten Unrecht hat.“ Man mag nun über die drei letzten Mysterien denken, wie man will, das erste Mysterium, von dem Rhys Davids sagt, es sei ein verzweifelter Ausweg, nämlich die Karma-Lehre, kann jedenfalls kaum mit diesem schweren, ablehnenden Vorwurf behaftet werden! Sicherlich ist die Karma-Lehre, diese „dauerhafteste Lehre des Buddhismus, welche die allgemeinste Annahme gefunden und die grösste, praktische Bedeutung gewonnen hat“, ein Mysterium, aber warum ein „unbegreifliches“, warum wie Rhys Davids weiterhin sagt „eine Ausgeburt der

Phantasie"? — Wer sich mit der Mystik näher vertraut gemacht hat, wird vielleicht finden, dass, wenn hier der Buddhismus ein mystisches Element in sich birgt, er grade darum die allerhöchste, die unwiderleglichste Wahrheit zum Ausdruck bringt!

Ganz ausführlich verbreitet sich alsdann Rhys Davids über buddhistische Mystik, indem er nämlich auf den Glauben hinweist, dass es durch intensive Selbstvertiefung möglich sei, einen geistigen Zustand zu erlangen, durch welche sechs Arten transzendenter Weisheit, namens Abhiñña, und zehn transzendente Kräfte, namens Iddhi, erworben würden; allerdings sei der Glaube an diese Kräfte mehr allgemein indisch gewesen als buddhistisch, und es werde sowohl von Laien als auch von Nichtbuddhisten berichtet, dass sie diese Kräfte erworben hätten. Will man diese richtig beurteilen, so wird man wiederum auf den eigentlichen mystischen Kern eingehen und von allem, im Unterschied der Zeiten und Völker begründeten Beiwerk absehen müssen. Man lese aber die Schilderung des geistigen Zustandes, durch welchen die „übernatürlichen" Kräfte erlangt werden. Bekanntlich handelt es sich bei diesen Jhanas um vier Stufen:

Das erste Jhana ist ein Zustand der Freude und Fröhlichkeit, der aus der Ablösung entsteht. Er ist voll Reflektion und forschendes Sinnen, indem sich der Mendikant von aller Sinnlichkeit und aller Sünde losgelöst hat.

Das zweite Jhana ist ein Zustand der Freude und Fröhlichkeit, der aus tiefer Ruhe entsteht. Er ist ohne Reflektion und forschendes Sinnen, da diese unterdrückt sind. Er ist das zur Ruhebringen des Denkens, das Vorherrschen der Intuition.

Im dritten Jhana ist der Mendikant geduldig durch Fröhligkeit und die Zerstörung der Leidenschaft, freudvoll und wissend, in seinem Gemüte geht ihm jene Wonne auf, welche die Arahats verkündigen. Er ist geduldig, gesammelt, froh.

> Das vierte Jhana ist Befreiung von Gleichmut, von Erinnerung, ist Leidlosigkeit und Freudlosigkeit durch Zerstörung von früherer Freude und früherem Leide, durch die Verwerfung des Leides.

Das ist echt mystische Denk- und Redeweise! Es handelt sich hier durchaus um mystische Zustände geistiger Erregung, wie sie auch ein deutscher, mittelalterlicher Mystiker nicht viel anders beschrieben haben würde, ebenso wenn es, nach Seidenstückers Übertragung, im Itivuttakam heisst:

> Das Geborene, Gewordene, Entstandene,
> Geschaffene, Gestaltete, Unbeständige,
> Das mit Alter und Tod behaftete,
> Das Nest der Krankheit, das Zerbrechliche.
> Aus dem Strom des Werdens Entsprungene:
> Nicht möglich ist es daran Wohlgefallen zu finden.
>
> Dessen Vergehen ist der Friede,
> Das den Vermutungen nicht zugängliche Beständige,
> Das nicht Geborene, nicht Entstandene,
> Das kummerlose, leidenschaftslose Reich,
> Die Aufhebung der leidvollen Erscheinungen,
> Das glückselige Zur-Ruhe-Kommen der Gestaltungen!

Im Digha-Nikāyo findet sich jener wundervolle Dialog zwischen dem Buddho und Vasettho, bei dem es sich um den Weg handelt, der „zur Vereinigung mit dem höchsten Gott (Maha-Brahma) führt".

> Das Gemüt eines Mönches, Vasettho, ist zugestandener Massen frei von Gehässigkeit, frei von Übelwollen, geklärt und er ist auch Herr seiner selbst, und das Gemüt des höchsten Gottes ist frei von Gehässigkeit, frei von Übelwollen, geklärt, und er ist auch Herr seiner selbst. Besteht da nicht eine Übereinstimmung zwischen dem Mönche, dessen Gemüt frei von Gehässigkeit, frei von Übelwollen, geklärt ist, und welcher auch Herr ist seiner selbst, — und dem höchsten Gotte, dessen Gemüt frei von Gehässigkeit, frei von Übelwollen geklärt ist, und welcher auch Herr ist seiner selbst? —

Mag es sich nun handeln um den höchsten Gott der brahmanischen Theologie, um „das andere Ufer", um das Nibbānam, um den Logos oder um die pantheistisch gefärbte Gottheit der deutschmittelalterlichen Mystik — die Ähnlichkeit der Denkweise springt überall ins Auge!

Und wer den Buddhismus in einem Buche studiert, das gewiss von aller Mystik, im vulgären Sinne, frei zu sprechen ist, wir meinen Paul Dahlkes Werk „Buddhismus als Weltanschauung", der vertiefe sich nur einmal nach allen Regeln buddhistischer Meditation in den fünften Aufsatz, Seite 62 und folgende! Hier wird er lernen, dass ohne Mystik, im wissenschaftlichen Sinne, überhaupt keine Weltanschauung und am wenigsten eine buddhistische zu erreichen ist.

Es würde zu weit führen, wollten wir versuchen, aus der Literatur über die indische Philosophie und über den Buddhismus auch nur die wichtigsten Stellen anzuführen, welche sich auf das Gebiet der Mystik und den Zusammenhang zwischen buddhistischen und den in anderen Lehrgebäuden vorhandenen Gedankengängen mystischer Art beziehen. Gleichsam beispielsweise mag erwähnt werden, dass Carl Eugen Neumann in seinen Kommentaren zu den Reden Buddhos wieder und wieder auf die Mystiker, im besonderen auf unsere grossen deutschen Mystiker: Ekkehart, Seuse und andere zu sprechen kommt. In feinsinnigen Bemerkungen wird hier überall auf die engen geistigen Beziehungen hingewiesen, die zwischen den beiden scheinbar so weit getrennten Sphären der Forschung und Erkenntnis aufzudeken sind. Eine Stelle für viele! Im zweiten Bande der Reden aus „der längeren Sammlung Dighanikāyo" macht Neumann zu einem der wichtigsten Aussprüche

bei dem es sich eigentlich um den Kern der ganzen Lehre, um den „graden Weg, der zur Läuterung der Wesen, zur Zerstörung des Leidens, zur Verwirklichung der Erlöschung führt, um die vier Pfeiler der Einsicht“ folgende Anmerkung: „Meister Ekkehart hat den Bau der Brücke (die zur Erlösung führt) so gezeigt: Um hinüber zu gelangen, muss der Mensch erst von Herzen gelassen, sanft werden, demütig (otmuedik — ottapi), sodann steten Fleiss üben (sikkhati sikkhapadesu), drittens behende, kampfbereit sein (araddhavirigo), viertens schweigend forschen (ariyena tunhibhavena) Denn einen rechten weisen Menschen erkennt man an seinem Schweigen. Das fünfte ist willige Armut (sallekhena viharati). Das sechste ist ein fremdes Land. Wer in seinem Hause wie fremd und verbannt, elend umgeht, hat rechte Armut (sunnata). Mit diesen sechs Dingen erwirbt man die Weisheit, damit man selig wird in diesem Leib: d. h. man erlangt schon bei Lebzeiten, ditthe'va dhamme, die Gewissheit: nicht mehr ist diese Welt.“

Man sieht, wie nahe sich auf beiden Seiten Erkenntnis und Lehre berühren, und gewiss würde es schon an sich eine reizvolle und fruchtbare Aufgabe sein, noch weiterhin diese Spuren enger, geistiger Verwandschaft zu verfolgen.

Zunächst aber sind es zwei Folgerungen, die wir aus den obigen, kurzen Betrachtungen ziehen möchten: Eine theoretische und eine praktische.

Erstens muss ein richtiges, ernsthaftes Verständnis der Mystik, vornehmlich der deutschen, mittelalterlichen, als ein wichtiges Hilfsmittel angesehen werden, um seinerseits das Verständnis weiter Gebiete der buddhistischen Lehre zu erleichtern. Auch der Buddhismus enthät, wie jede in die Tiefen

unseres Bewusstseins reichende und den wahren Kern der Dinge berührende Weltanschauung, starke mystische Elemente. Trotz aller einschneidender Unterschiede trifft darum in verschiedenen, nicht unwesentlichen Punkten der Buddhismus mit vielen mystischen Systemen zusammen, so hoch er diese im übrigen auch an Wahrheitsgehalt und klarer Erkenntnis übertreffen mag.

Zweitens kommt aber dieser Umstand der Ausdehnung des buddhistischen Gedankens in Europa darum zugute, weil grade neuerdings eine starke Strömung im europäischen, speziell deutschen Geistesleben bemerkbar ist, die ein Aufleben der mystischen Gedankenwelt des Mittelalters, eine mystische Renaissance anstrebt. Diese Erscheinung ist freudig zu begrüssen, da sie eben offenbar den Boden vorbereitet, aus dem sich eine neue, geistige und religiöse Blütezeit entwickeln kann. Der Buddhismus wird umso leichter Wurzel fassen können, wo sich die Geister gewöhnt haben, den Blick nach Innen zu wenden und das höchste Glück, die Erlösung, nicht in der Sinnenwelt, sondern im eigenen Ich zu suchen. Es versteht sich von selbst, dass sich diese Entwicklung, soll sie in gesunden Bahnen verlaufen, von den phantastischen Ausschreitungen theosophischer und spiritistischer Art vorsichtig fern zu halten und die Wege ernsthafter Selbstprüfung und ruhiger Besonnenheit zu verfolgen hat.

Wenn nunmehr diejenigen das Wort nehmen, die durch ihre Fachstudien zur genaueren Prüfung der aufgeworfenen Frage befähigt sind, wenn sich an den obigen Versuch eine möglichst eingehende und fruchtbare Erörterung anknüpft, so wird sich die Hoffnung des Verfassers in weitestem Umfange erfüllt haben! —

Ideale.

Von **Dono Upāsako.**


och nicht allzulange ist es her, dass uns die reine Lehre des Buddho erschlossen ist. Vorher waren wir auf mehr oder weniger zweifelhafte Quellen, auf Darstellungen aus zweiter und dritter Hand angewiesen.

Die erste eingehendere Kunde über die buddh. Religion brachten uns die christlichen Missionare, die in den buddh. Ländern wirkten. Aber diese Berichte und Darstellungen waren so wiederspruchsvoll und verschieden in der Beurteilung des Buddhismus, dass man ein richtiges Urteil nicht gewinnen konnte. Das konnte ja auch weiter nicht verwunderlich sein, wenn man den christlichen Standpunkt der Verfasser in Betracht zieht und weiterhin sieht, dass diese Berichte aus den verschiedensten Ländern stammten, zum Teil aus Ländern, in denen, wie wir heute wissen, der Buddhismus nur in völlig veränderter und entarteter Form besteht. Aber auch die von Ceylon und Burma geschöpften Darstellungen konnten, obwohl der Buddhismus in diesen Ländern am reinsten erhalten ist, schlechterdings nicht als authentisch betrachtet werden, da sie meist nur aus oberflächlicher Betrachtung gewonnen sind, von einem eingehenderen Studium der alten Quellen aber keine Rede war. Auf eine richtige Wiedergabe der reinen Lehre Buddhos konnte bei dieser Sachlage keine dieser Arbeiten einen Anspruch erheben. Es mochte wohl gut gemeint gewesen sein, und auf manchen dieser Publizisten mochte wohl das Wort Schopenhauers passen „als Lehrer geht ihr hin, als Schüler kommt

ihr wieder, von dem umschleierten Sinn fiel dort die Decke nieder.“ Aber dabei bliebs. Wir sahen uns einem unentwirrbaren Chaos von Meinungen gegenüber; was aber reiner und was entarteter Buddhismus sei, konnten wir nicht entscheiden; wir waren da bloss auf Vermutungen angewiesen.

Das alles ist jetzt anders geworden. Die alten Pāli-Quellen sind als die ältesten uns bekannten Urkunden des Buddhismus anerkannt und von einer Reihe tüchtiger und berufener Gelehrter gründlich durchforscht und gesichtet. Diese alten Pāli-Fassungen der Reden Buddhos wurden anfangs durch das Wort von Generation zu Generation vererbt und dann später auf verschiedenen Konzilen gesammelt und auf Palmblätter schriftlich fixiert. Dass da manches Fremde, Minderwertige mit aufgenommen wurde, ist wohl verständlich, als solches aber deutlich zu erkennen; das Wesentliche, das Echte, der Kern der ganzen Lehre dringt überall siegreich durch, wie es uns die zum Teil vorzüglichen Übersetzungen grosser Teile der heiligen Schriften der Buddhisten in deutscher Sprache klar und deutlich zeigen. Und so wissen wir heute was Buddhismus ist. Die höchste Ethik, die tiefste Philosophie tritt uns in den Suttas, den Reden des Meisters, entgegen. Eine unerschöpfliche Fundgrube geistiger Schätze erschliesst sich unserem Blicke. Und vergleichen wir die Ergebnisse buddh. Weisheit mit unserer westlichen Philosophie, so staunen wir erst über diese reiche Gedankenwelt und merken erst richtig, wie tief und völlig der Buddho die Dinge der Welt durchschaut, dass er die Höhe menschlicher Erkenntnis erreichte, oder gar überschritten hatte; und niemals wurde das Wesen der Welt und die Rätsel des Lebens so klar und wahr enthüllt als von

dem Vollendeten. Wir stehen bewundernd vor einer grandiosen, philosophisch fest begründeten und in sich abgeschlossenen ethischen Weltanschauung, wo nicht blinder Glaube, sondern Denken und Erkenntnis die bestimmenden Faktoren sind.

In weiten Kreisen wird aber heute unter Buddhismus noch alles mögliche und unmögliche verstanden. Sogar in wissenschaftlichen Kreisen hält man den Buddhismus vielfach noch für eine okkultische geheimnisvolle Religion, in der nur von übersinnlichen Kräften, Geistern und Dämonen die Rede ist. Es ist dies der grösste Irrtum, welcher aber verständlich wird, wenn man sieht, wie gewisse Kreise, die sich sogar Anhänger des Buddho nennen, mit Buddho und seiner Lehre verfahren. Diese Leute suchen nämlich den Buddhismus für ihre okkultischen und theosophischen Zirkel nutzbar zu machen und unter ihren Händen wird der Buddhismus tatsächlich zu einer Geheim- und Adepten-Lehre. Die klarsten und erhabensten Gedanken werden in ihr direktes Gegenteil verdreht. Der Anatta-Gedanke, die Lehre vom Nicht-Selbst wird zu einem fragwürdigen höheren Selbst. Aus der Wiedergeburtslehre wird eine Seelenwanderung usw. Hellsehen, Gedankenlesen, Sterndeuterei und wie die magischen Künste alle heissen, wird als das wesentliche der Lehre Buddhos hingestellt. Kurz, die ganze Lehre des Meisters wird zum Tummelplatz von allerlei okkultischem Hokus-Pokus umgewandelt.

Nun kann ja jeder tun und denken was er will, und jeder kann auf seine Art und Weise selig werden, der Buddhismus wird ihn daran sicherlich nicht hindern. Aber diese inhaltsleeren okkultischen Geheimsysteme und Künste für die Lehre des Buddho

auszugeben, dazu haben diese Kreise gewiss nicht das Recht. Der Buddho selbst hat stets vor diesen Sachen gewarnt und gesagt „Der ernste Jünger befasst sich mit solchen Dingen nicht.“ In dieser dunstigen Atmosphäre, wo Astralgeister ihr Unwesen treiben und der geistige Hexentrank über dem magischen Dreifuss brodelt, ist kein Platz für die erhabene Lehre des Meisters. Mögen diese Leute ihre Amalgamisirungsversuche anderswo betätigen, nur nicht am Buddhismus, wo im günstigsten Falle doch zuletzt nichts übrig bleibt als sinnloses Wortgeklingel.

Christlicherseits nun wird der Buddhismus fast stets als eine heidnische, in dunklem Aberglauben und Götzendienst versunkene Religion angesehn. Und auch von solchen, die die ethische Schönheit des Buddhismus fühlen und anerkennen und ihm auch sonst Gerechtigkeit wiederfahren lassen, dabei aber seine philosophischen Wahrheiten nicht verstanden haben, wird er doch zuletzt als eine vom Christentum weit überragte Religionsform angesehen. In zahlreichen Artikeln über Buddhismus kann man dieser Anschauung immer wieder begegnen. Diese Ansicht vertritt auch ein Dr. von Makay, der kürzlich im „Türmer“ eine Arbeit über „das religiöse Erwachen des fernen Ostens“ veröffentlichte und am Schlusse seiner Ausführungen zu folgendem Ergebnis kommt: „Alles deutet darauf hin, dass die Völker Ostasiens erst durch die Schule des erwachten Buddhismus hindurch gehen müssen, bevor sie für die höher gerichteten Ideale der christlichen Kultur und Ethik reif werden.“ Er betrachtet also den Buddhismus gewissermassen als eine Vorstufe des Christentums, als einen notwendigen Entwicklungsgang zu den, wie er meint, der buddhistischen Weltanschauung überlegenen

christlichen Idealen. Sonderbar genug erscheint diese Ansicht allerdings, wenn er über die Reformbestrebungen des erwachten Buddhismus in Japan schreibt: „Die moderne Schinschule will den buddhistischen Himmel von disem ganzen Wust der Fleischwerdungen säubern, alle dogmatischen Verzerrungen der Urlehre Gotamos und alle hierarschischen Einschnürungen, Verdrehungen und Verwechslungen der Idee mit den Nachläufern, die sich zu Trägern der Idee aufwerfen, beseitigen; der reine Rationalismus der Lehre Buddhos soll wieder zu Ehren kommen. Die Priesterschaft wird von allem kanonischen und zeremoniellen Zwang befreit, von den Gemeindemitgliedern kein Glaubensbekenntnis, sondern nur die Heiligung der buddhistischen Sittengesetze der Rechtschaffenheit, Selbstverläugnung, Familienliebe und Milde gegen alle verlangt. Der Ergründung der Wahrheit und der letzten Geheimnisse der Welt aber werden in grösstem Liberalismus alle Wege dadurch frei gemacht, dass dem Wissens- und Forschungsdrang jeglichen methodologischen und terminologischen Mittel der modernen Wissenschaft frei gegeben sind.“ Betrachten wir diese Sätze, so müssen wir uns doch fragen, wo finden wir im Christentum diese völlige Freiheit und erhabene Toleranz den Fragen religiösen Empfindens gegenüber? Sehen wir nicht vielmehr überall einen kritiklosen Schematismus und herrscht nicht überall Bevormundung und Gewissenszwang in religiösen Fragen, sodass von Freiheit in Glaubenssachen keine Rede mehr sein kann? Beispiele dafür hat uns die neueste Zeit erst wieder geliefert. Und sehen wir nicht allerorts Bestrebungen am Werke, die gerade in dieser Hinsicht und im Gegensatz zum Christentum eifrig für Geistesfreiheit und Duldung kämpfen und als Ersatz für den über-

lebten Dogmenglauben der christlichen Kirche nach neuen Werten suchen. Und was die Kultur anbelangt, so ist das Christentum gewiss nicht der bestimmende Faktor gewesen, im Gegenteil, stets hat es sich gegen Fortschritt und Wissenschaft gestemmt mit allen Mitteln.

Wenn dann schliesslich Herr Dr. von Makay die über den Buddhismus hinausgehenden höheren Ideale im Gottesglauben, in Christus dem Erlöser und in der vielgepriesenen christlichen Nächstenliebe erblickt, so müssen wir ihm allerdings sagen, das wir gerade. in dieser Hinsicht ihm nicht beistimmen können, Denken wir nur an die grenzenlosen Greuel, die von jeher im Namen Gottes und im Zeichen des Kreuzes vollbracht wurden. Wir wollen aber nicht zurückgreifen in die Vergangenheit, die lebendige Gegenwart hat uns erst wieder im jüngsten Balkankrieg ein Bild enthüllt, wie es grausiger nicht gedacht werden kann. Der englische Kriegskorrespondent Sinclair Pocley, der der griechischen Armee während des Feldzuges gegen die Türken attachiert war, berichtete in einem Briefe über die masslosen Ausschreitungen, die sich die Eroberer nach der Einnahme von Saloniki zu Schulden kommen liessen. Er beginnt seinen Bericht mit der Feststellung, dass die Eroberer auf Schritt und Tritt unter dem Zeichen des Kreuzes plünderten, raubten und mordeten. Er erzählt dann Einzelheiten von bestialischen Grausamkeiten auf und bemerkt, dass schon vorher bei der Einnahme von Elassona jede türkische Heimstätte vollkommen ausgeraubt und ausgeplündert wurde. Die christlichen Einwohner suchten sich dadurch zu schützen, dass sie ein Kreuz vor ihre Haustür pflanzten. Gnade Gott aber jenen, die das vergessen hatten. Und das war der „heilige“ Krieg.

Nie ist in der Geschichte des Buddhismus gleiches vorgekommen, und niemals kann im Namen Buddhos Blut vergossen werden. Der berühmte buddhistische Kaiser Asoka schrieb auf einer seiner Felseninschriften: „Möge die Nachwelt sich dessen erinnern, dass eine Eroberung durch Feuer und Schwert nicht den Namen einer Eroberung verdient, da sie nur Verwirrung und Wildheit in sich birgt.“ Und der Buddho sagt: „Der weltliche Anhänger töte nicht, noch veranlasse er, dass irgend ein lebendes Wesen getötet werde.“

Was nun die Erlösung anbetrifft, so ruft uns der Meister die gewaltigen Worte zu:

Durch dich selbst wirst du sündig,
Durch dich selbst wirst du rein;
Du selbst nur und kein Fremder,
Kannst dir Erlöser sein.

Aber auch die christliche Nächstenliebe ist ein Begriff, der im Buddhismus viel unfassender ist. „Du sollst nicht töten“ ist das oberste Gebot im Buddhismus, und dies Gebot erstreckt sich nicht nur auf den Menschen, sondern auf alles was lebt, auch auf das kleinste Lebewesen. „Alle lebenden Wesen, ob schwach oder stark, ob gross oder klein, ob fern oder nah, ob sie geboren sind oder ob der Geburt sie harren, glückselig mögen alle Wesen sein!“ heisst es im Metta-Suttam und ferner heisst es im gleichen Suttam: „Wie eine Mutter selbst mit Hintansetzung ihres Lebens über ihrem einzigen Kinde wacht, so pflege jeder eine unbegrenzte Liebe für alle Wesen.“

Diese weltumfassende Alliebe werden wir in der Bibel vergebens suchen. Aber nirgends im Buddhismus finden wir das „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“

So können wir in allen Fragen, seien sie nun philosophischer oder ethischer Art, im Buddhismus eine viel tiefere Antwort erhalten als im Christentum, und sicherlich sind darum nicht in ihm, sondern im Buddhismus die „höher gerichteten“ Ideale zu finden. Und das höchste Ideal, nach dem der denkende Mensch, der das Leben in seiner Vergänglichkeit erkannt hat, immer sucht, und das uns der Buddho gebracht, das ist die Ruhe, der Frieden, die Erlösung vom Leiden.



Rundschau.

Religiöse Stimmen der Völker. Eine grosszügige und eigenartige Publikation wird gegenwärtig von dem Wiener Universitätsprofessor Dr. W. Otto in Gemeinschaft mit dem berühmten Wiener Orientalisten Professor Leopold v. Schroeder, den Professoren J. Hellman-Erlangen, A. Ungnad-Jena und Dr. G. Roeder-Breslau vorbereitet. Es handelt sich in gewissem Sinne um eine Fortsetzung der von Johann Gottfried Herder mit seinen „Stimmen der Völker“ begonnenen Arbeit. Die Publikation, die unter dem Titel „Religiöse Stimmen der Völker“ im Umfange von 10 Bänden bei Eugen Diederichs erscheinen wird, soll die moderne Beschäftigung mit religiösen Fragen dadurch vertiefen, dass sie zu den Originalurkunden der Religionen aller Völker, die heute fast nur der Wissenschaft erreichbar sind, leichteren Zugang verschafft. Durch Einführungen soll der Leser in den Stand gesetzt werden, die Texte in ihrer eigenartigen Bedeutung aufzunehmen. Der Anlageplan teilt den Stoff in fünf Abteilungen. Die ersten Bände umfassen die Religion des alten Indien. Dann folgt ein Band mit den Urkunden des alten Babylon, einer mit denen des alten Aegypten, weiter zwei Bände mit den religiösen Texten der alten Griechen und zwei Bände mit den alten islamitischen Religionsurkunden.

M. A. Steins archäologische Forschungen im Industal. Die durch seine zentralasiatischen Entdeckungen rühmlichst bekannte Archäologe Sir Mark Aurel Stein (ein Ungar von Geburt, der ob seiner wissenschaftlichen Verdienste unlängst die englische Ritterwürde erhalten hat) hat 1911/1912 im Auftrage des Museums in Peshawar die Gegend an der indischen Nordwestgrenze und im Industal mit Hacke und Spaten durchforscht und dort manches Bemerkenswerte zutage gefördert. So untersuchte er im Palaital am Südfluss des nach Swat führenden Shahkotpasses eine „Buton" genannte grosse buddhistische Ruinenstätte, die wahrscheinlich mit einem von dem chinesischen Pilgerreisenden Hsuantsang (um 640 n. Chr.) erwähnten Kloster identisch ist. Zwei noch unberührte andere buddhistische Ruinenfelder, in denen gut ausgeführte Reliefs vom Gandharatyp (hellenisierte indische Kunst des 2. bis 4. nachchristlichen Jahrhunderts) gefunden wurde, untersuchte Stein weiter im Westen. Hierauf beschäftigte er sich mit der vormohammedanischen Stadtruine von Kafirkot, die ein halbes Dutzend reichgeschmückter Hindutempel aus dem 7. bis 8. Jahrhundert n. Chr. birgt. Die Ornamentierung zeigt ebenfalls den Einfluss der Gandharakunst und ist überaus zierlich; die Stuckverzierung im Innern ist bei der Seltenheit solcher Funde aus früher Zeit in Indien wichtig. Die folgenden Grabungen auf der Stätte von Sahri-Bahlol, südlich der bekannten Ruinen von Takht-i-Bahi, legten sechs buddhistische Kultplätze frei, die offenbahr lange verehrt worden sind, von der Kushanaperiode bis zur Zeit der „Weissen Hunnen". Stein hat über 1300 Photographien aufgenommen und 14 Ochsenkarren mit Fundstücken für das Museum gesammelt. Die Gandharastücke umfassen alle Arten, von der Kolossalfigur bis zum feinsten Miniaturrelief. Einige Topfscherben zeigen Inschriften in der Karoshthischrift.

Ein Briefauszug. Was ich über den Tod des S. Sūmano sagen kann, ist folgendes: Im Herbste vorigen Jahres machten Bhikkhu Nyāṇatiloka, ein burmesischer Mönch Sīlāvamsa und ich eine wöchentliche Fusstour durch Südwest-Ceylon über den Adamspik und kamen auch nach Bandarawela. Erst suchten wir drei die kleine kaum 3×4 m grosse Lehmhütte auf, in welcher Sūmano lebte und starb. Dieselbe liegt sehr einsam ausserhalb des Dorfes zwischen kahlen Grashügeln, so dass kein Ton zu

hören (vom Dorfe) und auch keine menschliche Behausung ringsum zu sehen ist. Es ist dort öde und verlassen wie selten wo anders. Die zweite Hütte, welche zur Sterbezeit Sūmanos Suñña bewohnte, war bereits zerfallen und es war nahezu vom Regen jede Spur weggespült. Wir wollten hernach auch den Verbrennungsplatz aufsuchen, verfehlten diesen aber. Ich ging daher nochmals ohne Nyāṇatiloka mit dem Thera vom Kloster in Bandaravela dorthin und fand ausser geschmolzenen Glasteilen noch einige kleine unverbrannte Knochensplitte, welche ich auflas und Nyāṇatiloka überbrachte, welche dieser als Andenken noch in Dodanduwa besitzt. Der Verbrennnungsplatz liegt auf dem Gipfel eines Grashügels, von der Hütte ungefähr 10 Minuten entfernt. Knaben pflanzten einen Bhodhibaum an dieser Stelle. Zur Verbrennung soll es einen grossen Auflauf gegeben haben, darunter auch Hunderte von Christen und Mohammedanern, welche im Geheimen doch von der asketischen Lebensweise Sūmanos Respekt hatten und nun die Achtung am Verbrennungstage bezeigten, welche die Buddhisten dem Schwerkranken nicht zukommen liessen, vielfach auf Betreibung des bekannten Dhammapāla (Colombo), welcher nur gelehrten Mönchen Achtung zu geben schien und derenthalben glaubte, in Sūmano einen europäischen Ausreisser zu sehen. Sūmano würde wohl kaum dahingeschieden sein, hätte er bessere Nahrungsunterstützung gehabt, könnte vielleicht jetzt ganz gesund sein bei der Kost in Dodanduwa. Ein Mönch in der Nähe, welcher Raum im Überfluss hatte und auch gute Kost, schickte Sūmano hinweg in schwerkrankem Zustande, weil dieser eben krank war und der sechzigjährige Mönch diese Krankheit fürchtete. Dabei ist dieser Mönch noch ein sonst guter. Keine Liebe und Uneigennützigkeit, obwohl er vom Jünglingsalter an vom Geben Anderer zehrte. Nach der Verbrennung wurde die Asche unter die Laien gegeben und mancher Christ, Mohammedaner und Hindu nahm dieselbe ebenso gern wie Buddhisten. Suñña ging bald hernach nach Burma und wurde Bhikkhu, um bald darauf in demselben Vihāro, in dem ich nun wohne, zu erkranken, obwohl er reichliche Unterstützuug von Mandalay aus hatte. Wir sind halt doch keine Tropenpflanzen.

Die Hütte, in der Sūmano starb, war auf Staatsgrund gebaut. Nyāṇatiloka kam um Vermessung eines kleinen, diese Hütte umgebenden Grundstücks ein. Dies wurde auch ausge-

schrieben und dann versteigert. Der kathol. Missionsgesellschaft muss nun Sūmano ein harter Dorn gewesen sein. Denn viele neue Christen respektierten eben das asketische Leben Sūmanos viel mehr als die christlichen Missionare, welche jagen gehen, Glanzstiefel, Spazierstock, Tropenhut und schöne Kleider tragen, auch sonst sich nichts abgehen lassen, Alkohol trinken, monatlich 60 Rupien (ca. 100 Mk.) bei freier Wohnung beziehen und noch sonstige Bezüge erhalten. Um jedenfalls einer weiteren Bewohnung dieser Hütte und weiterem Bekanntwerden derselben vorzubeugen, steigerten die Christen die Hütte mit Platzgrund um 300 Rupien, obwohl alles miteinander keine 50 Rupien wert ist und die Christen damit doch nichts anfangen können. Weiteres ist mir darüber nicht bekannt. Bhikkhu Rondañño.

Neue Bücher.

Chinesische Literatur.

Lao-tse. Seine Persönlichkeit und seine Lehre. Von Dr. R. Stübe. Tübingen 1912. Verlag J. C. B. Mohr. Religionsgeschichtliche Volksbücher. 3. Reihe. 16. Heft. Preis 80 Pfg.

Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nanhua Dschenging. Ausdem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena 1912. Verlegt bei Eugen Diederichs. Preis: brosch. 5,— Mk., geb. 6,—Mk.

Die chinesische Weltanschauung. Dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mong dse. Von Heinrich Mootz. Strassburg 1912. Verlag von Karl J. Trübner. Preis 4,— Mk.

Auch in buddhistischen Kreisen wird man es freudig begrüssen, dass in Europa ein steigendes Interesse für chinesische Literatur sich kund gibt. Nicht an einem Tage ist Rom gebaut, nicht auf den ersten Hieb fällt der Baum, und wer zur höchsten Weisheit Indiens gelangen will, tut vielleicht gut, wenn er den Umweg durch andere asiatische Gedankenkreise nimmt: Hiermit soll natürlich kein allgemeines Urteil ausgesprochen werden; dem Einen ist es gut, wenn er gleich an die

rechte Quelle geführt wird, dem Andern, der in der Reife der Entwicklungen noch weit zurücksteht, reicht man besser zunächst einen anderen Trunk. Ausserdem aber gewinnt jedes Ding, auch das höchste, und dieses erst recht, durch Vergleichung, mit andern Dingen, die wenigstens in einzelnen Punkten zu jenem Grössten Verwandschaft und Ähnlichkeit zeigen. Daher wird auch der Kenner der buddhistischen Lehre gern nach Büchern greifen, die ihm zwar nicht offenbaren, was er aus seines Meisters Worten selbst gelernt hat, aus denen ihm aber doch mancher liebe und vertraute Klang entgegen tönt. Und hierzu dürften viele Werke der grossen chinesischen Denker in erster Linie gehören.

Gleich drei neue Erscheinungen aus der chinesischen Philosophie liegen uns vor. Das Leben und die Lehre Laotse's, mit dem wir uns an dieser Stelle schon wiederholt beschäftigt haben, wird in einem kleinen Heft der bekannten Schiele'schen Volksbücher klar und anschaulich dargestellt. Der Verfasser, Dr. Stübe, hält es zwar für notwendig, um den Helden seiner Darstellung im besonderen Glanze erstrahlen zu lassen, in der Einleitung einige abfällige Bemerkungen über die indische Philosophie, über den Veda und die Bhagavadgita, zu machen, er findet auch, dass der Persönlichkeit Buddhos gewisse, „in der gesamten indischen Kultur begründete Schranken gesetzt sind"; er versteht sich des Weiteren zu der resignierten Meinung, dass dem Suchen nach der Wahrheit wohl für immer unübersteigliche Hindernisse entgegenstehen, aber, und darin gipfelt seine Schlussfolgerung, wenn die Wahrheit irgendwo zu finden ist, so muss man sie etwa bei Lao-tse suchen. Die Einleitung des Büchleins ist also einigermassen missglückt, aber wir werden durch den Inhalt selbst entschädigt. Hier ist dem Verfasser das kühne Wagnis gelungen, auf weniger als 30 kleinen Druckseiten mindestens die Hauptzüge dieser Lehre darzustellen, einer Lehre, die ja neben anderen Gedanken mit dem Buddhismus die Abwendung von den sinnlichen Erscheinungen und der zerstörenden Leidenschaft gemeinsam hat.

Mit Lao-tse's grossem Schüler Dchuang dsi beschäftigt sich das zweite, von dem chinesischen Missionar Wilhelm verfasste Werk, das wir eingehendem Studium empfehlen möchten. Dieser chinesische Denker hat teils in philosophischer, teils in poetischer Form die Lehre Lao-tse's zum Ausdruck gebracht, nicht überall in grade populärer Form, und es ist ein recht

gutes Training für den Geist, sich mit seinen Schlüssen und Gleichnissen zu beschäftigen. Auch Dschuang dsi ist Mystiker, aber es ist, wie Wilhelm sagt, die Mystik des Aufschwunges, nicht des Versinkens, die wir in dieser Lehre finden. Die gewöhnlichen Weltanschauungen will Dschuang dsi zur Ruhe bringen; das Ziel der innerlichen Erkenntnis ist die Ruhe im „Sinn", ein zentrales Erlebnis, das eigentlich jenseits des Denkens liegt und von der Wissenschaft nur unvollkommen erfasst wird. Verinnerlichung, Abwendung von den äusseren Dingen, ruhig heitere Beschaulichkeit und Überlegenheit kennzeichnen diese Lehre und werden den Buddhisten jedenfalls als erfreuliche Vorstufen zur wahren Erkenntnis erscheinen. — Besonderes Lob verdient der rührige Verlag, der auch das Buch sinngemäss und geschmackvoll ausgestattet hat.

Weniger der hohen Philosophie, als dem praktischen Leben und sogar der eigentlichen Politik hat der Dritte unter den chinesischen Denkern, mit denen wir uns heute zu beschäftigen haben, hat Mong dse seine Arbeit gewidmet. Mong ist ein Schüler von Kung, ein durch und durch praktischer Weltweiser und Ethiker. Das vorliegende Buch gibt uns eine Reihe von Gesprächen, die der Weise mit chinesischen Königen geführt und bei denen er übrigens durchaus kein Blatt vor den Mund genommen hat. Trefflich werden wir in die chinesische Kulturgeschichte eingeführt und eine sehr ansprechende Sittenlehre wird uns gepredigt. „Wessen Herz erfüllt ist von Güte und Treue, Liebe und Gerechtigkeit, der findet auch in bedrängten Lebensverhältnissen und dunklen Stunden das rechte Gottvertrauen, das niemand entbehren kann, am wenigsten ein Fürst und Staatsmann." Freilich wird uns dieses „Gottvertrauen" der alten Chinesen etwas befremdlich erscheinen. Offenbar huldigt Mong dem Glauben an eine Vorherbestimmung, an ein Schicksal, an Fügungen, denen sich der Mensch ohne Weiteres unterwerfen muss. Der feste Glaube aber an die innige Verbindung des eigenen Ich mit dem ewigen Urgrund alles Guten ist wiederum ein anderes charakteristisches Merkmal der Weisen des chinesischen Altertums. Und so möchte man trotz allem an dieser Stelle eine, freilich noch von tiefstem Dämmerschein umhüllte Ahnung des grossen Karma-Gedankens vorraussetzen. — Der Übersetzer hat den eigentlichen Text mit reichlichen Anmerkungen versehen, sodass uns die ganze ideele und materielle Welt jener interessanten Geschichtsperiode höchst anschaulich vor

Augen trifft. Auch dieses Buch ist hübsch und mit einigen netten Abbildungen ausgestattet. Es wird allen Lesern, die der Entwicklung der Moralphilosophie das gebührende Interesse entgegen bringen, zu anregender Lektüre dienen.

Dr. F. Kuh.

Die Reden des Buddha. Aus der „Angereihten Sammlung Anguttara-Nikāyo) des Pali-Kanons. Aus dem Pali zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Bhikkhu Nyāṇatiloka. 4. Band. Das Vierer-Buch (Catukka-Nipato). Verlag von Walter Markgraf. Breslau. 1912. Preis 16.— Mk.

Als Band 7 der Veröffentlichungen der deutschen Pāligesellschaft legt uns Nyāṇatiloka einen stattlichen Band von 518 Druckseiten vor. Der Rezensent befindet sich in einiger Verlegenheit, wie er es anstellen soll, neue Worte für ein oft und gern geäussertes Urteil zu finden. Der deutsch-indische Gelehrte, der wie kaum ein zweiter berufen ist, an dem schweren Werk des Brückenbaus zwischen Indien und Europa mitzuarbeiten, hat uns ja schon eine lange Reihe trefflicher Übersetzungen beschert, und immer haben wir mit ähnlichen und gleichen Ausdrücken sagen müssen, wie uns die Klarheit und Durchsichtigkeit dieser Übertragungen, wie uns die Beherrschung des Stoffgebietes, die Bemeisterung der Form zur vollsten Anerkennung und Bewunderung genötigt hat. Wollten wir aber auf den Inhalt selbst eingehen, wollten wir philosophisch, psychologisch, dialektisch an die eigentliche Sache herantreten, wollten wir erörtern, in wieweit das europäische Publikum unserer Zeit schon befähigt ist, die hier gebotenen Gedankengänge in sich aufzunehmen. oder inwieweit diese Gedankengänge einer Umbiegung und Umgestaltung, sagen wir, einer Europäisierung und Modernisierung unterworfen werden könnten und dürften, wenn wir all diese Fragen in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollten, so würde ein Aufsatz entstehen, der weit über den Rahmen einer Buchkritik hinausreicht. Der Rezensent will seine wahre Meinung nicht verhehlen, die dahin geht, dass gewiss diese Übersetzungen als Übersetzungen, als wissenschaftliche Fundgruben, als Dokumente der Buddhologie einen unvergleichlichen Wert besitzen. Der buddhistisch geschulte Leser wird den höchsten Gewinn aus solcher Lektüre davon tragen, er wird bei ihr Stunden wahrer Erhebung und

Erleuchtung erleben. Nun aber diejenigen, die erst lernen wollen, deren hastige, ungeübte Geistesrichtung sich nur unwillig und schwer der fremden, oft spröden Vorstellungs- und Ausdrucksweise anpassen will? Gewiss enthällt auch wieder die vorliegende Übertragung eine grosse, grosse Anzahl leuchtender Perlen, die in jeder Beziehung auch den vollkommenen Laien, auch denjenigen, der vielleicht vom Buddhismus noch nichts geahnt hat, mit sich fortreissen müssen. Da sind solche Kabinettstücke wie das Gleichnis von den Wolken! Die Wolke die donnert, aber nicht regnet, die regnet, aber nicht donnert, die weder donnert noch regnet, die sowohl donnert als auch regnet. Und da ist ein Mensch, der redet und nicht handelt, ein Mensch, der handelt und nicht redet, ein Mensch, der weder handelt noch redet, und endlich ein Mensch, der sowohl redet und handelt. Wie aus Granit gehauen, steht diese kleine Predigt vor uns, ein Meisterwerk in philosophischer und ästhetischer Beziehung! Aber wieder treffen wir auf weite Strecken, bei denen es sich trotz aller Gedankentiefe und Weisheitslehre fragen dürfte, ob nicht eine gewisse Konzentration, Beschränkung auf den eigentlichen Kern des Ganzen zu erwägen sein dürfte. Vielleicht wird sich der richtige Ausweg darin bieten, dass man diese grundlegenden, sicherlich unentbehrlichen Übertragungen ergänzt durch leichter zu handhabende, dem allgemeinen, literarischen Gefühl des Europäers näherliegende Auszüge und Überarbeitungen. Stufenweise steigt der Mensch zur Erkenntnis empor. Was uns Nyāṇatiloka bietet, ist immerhin eine Stufe, die Vorstufen verlangt, die Gewohnheit und Übung voraussetzt. — Aber dieses Bedenken kann auch nur federleicht ins Gewicht fallen, wenn man den ganzen Nutzen und Wert dieser fleissigen und fruchtbaren Arbeit in Betracht zieht. Der Leser, dem das Ganze zu wuchtig und umfangreich erscheint, wird aus dem reichen Schatz der Gaben mit leichter Mühe dasjenige herausfinden, was ihm selbst von Nöten und von Nutzen ist. Niemand wird auch dieses Werk in die Hand nehmen können, ohne dass ihm die Mühe, sei es der ganzen Durchsicht oder der Auswahl besonders wichtiger Partien, den schönsten Lohn einträgt! So mag auch dieses Buch, wie seine Vorgänger, den Weg in recht viele Köpfe und Herzen finden! — Ernst Lorenz.

Die Theorie der Religionen und ihres Unterganges, von Hans Blüher. 131 S. Berlin 1912. Verlag Bernhard Weise.

Das Buch ist eine Preisschrift auf das 1911 von der Universität Berlin gestellte Thema: ‚Der von Schopenhauer sogenannte methaphysische Trieb des menschlichen Geistes soll darauf untersucht werden, ob er die Grundlage der Religion bildet, oder selber eine Abwandlung des religiösen Triebes ist‘ und trägt am Titelblatt die Bemerkung: ‚Nicht gekrönt von der theologischen Fakultät.‘ Dies zur Empfehlung.

In ungemein fesselnder Weise wird das religiöse Phänomen behandelt. Hierunter versteht der Verfasser die aus der lebhaften Frage nach dem Wesen der Welt entspringende Gemütsstimmung, die bei einer gewissen Intensität zur Lockerung, ja Aufhebung der Zeit- oder Raumvorstellung führt. Zutreffend wird als der vollendetste Vertreter dieses religiösen Phänomens der Vedānta genannt. Zweifellos aber ist damit eine zu enge Umgrenzung der religiösen Phänomene vorgenommen; vor allem ganz ignoiert ist die reiche Mannigfaltigkeit möglicher religiöser Erlebnisse, wie sie durch die Meditationsmethoden des Buddhismus hervorgerufen werden, die vielfach ganz eigenartige Einblicke in die Welt gewähren: manche von ihnen stehen ganz im Gegensatze zu dem von Blüher aufgestellten Grundphänomen: nicht eine Einschränkung des Raum- oder Zeitbewusstseins, sondern eine kolossale Steigerung desselben bis zur klaren Überschauung zahlloser vergangener Leben und grosser räumlicher Entfernungen kann ihr Resultat sein. Die Gegensätzlichkeit der religiösen Phänomene in Vedānta und Buddhismus hat ihren tieferen Grund darin, dass es der Vedānta mit einem Tranzendenten zu tun hat, während es für den Buddhismus über die uns umgebende Tatsachenwelt hinaus nichts mehr gibt, weshalb hier Raum und Zeit auch nicht zu blossen Täuschungen werden können, die unserem Erkenntnisvermögen anhaften. An diesen Gegensatz knüpft der im folgenden Kapitel angedeutete Unterschied zwischen vedāntischem Pessimismus — sit venia verbo — und buddhistischem an. Dem Vedānta ist Leben Leiden, weil es von Brahman verschieden ist. Es ist verständlich, dass dem Brahmankenner, dem das Brahman Inbegriff aller möglichen Wonne ist, die Welt daneben als etwas unendlich schales erscheinen muss. Nicht das Leben an sich ist Leiden, Leiden ist nur ein Resultat des Kontrastes mit dem Brahman. Auch macht sich ja oft schon das blosse Entbehren eines Lustgefühls als Unlustgefühl bemerkbar. Die gelungene Stelle über den Buddhismus lautet: ‚... Diese Religion ist ein Ab-

zweiger des Brahmanismus (?) und wurde von diesem verketzert, im Grunde deswegen, weil ihr Pessimismus sich nicht am Religiösen mass, sondern unmittelbar aus dem empfundenen Weltleiden quoll und den Wert des Handelns hob. Der Buddhismus trat mit einer schlichten Offenheit, — und diese lag in dem Hinweis auf den Primat des Leidens — vor die europäische Kultur und wies mit Fingern auf das Christentum, dem er den einen grossen Vorwurf machte: das charakterlose Hin und Her zwischen Weltbejahung und Weltverneinung. Selten hat es für das Christentum ein so peinliches Ärgernis gegeben als das Auftreten der buddhistischen Bhikkhus in Europa ...' Weiterhin nimmt der Verfasser den buddhistischen Pessimismus in Schutz gegen diese Verwechslung mit dem von ihm sogenannten Konto-Pesimismus, der den Unwert des Daseins aus dem Überwiegen der Leidenssumme über die Lustsumme ermittelt. Ob aber damit das Richtige getroffen ist, müssen wir angesichts des Ausspruches des Erhabenen im Majjh. Nik. ‚Das Elend überwiegt' bezweifeln.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit zwei untergeordneten Wegen, dle gleichfalls zu religiösen Werten führen; dem Moralischen und dem Schönen. Beide sollen Abarten des Logischen sein, was mit der in ihnen waltenden Gesetzmässigkeit begründet wird. Aus dem Abschnitte über die Moral, der Blüher sichtlich nicht gewogen ist, sei nur ein lapidarer Satz herausgehoben: ‚Also das moralische Gespenst wird zu Gott und damit steht eine ganz neue Religion vor uns: das Judentum.'

Die Entstehung der positiven Religionen erklärt der Verfasser aus einer Umdeutung des freien religiösen Erlebnisses in eine Wahrheit, eine Erkenntnis oder ein Transzendentes. Das Dogma macht die Religion. Diese Umdeutung, im Buche Umlügung genannt, ist das Werk der Priester. Die positiven Religionen sind also alle Betrug und eine Gesundung auf religiösem Gebiete kann erst mit dem Aufhören der Religionen einsetzen, die nur auf Kosten des Religiösen im weiteren Sinne gross geworden sind. Für die Bewertung des religiösen Phänomens durch den Verfasser ist folgendes bezeichned: ‚. . . Die religiösen Grunderlebnisse, auf denen sich die Religionen aufbauen, sind soviel wert, wie der Duft einer Rose. Das ist gewiss viel (!!). Es ist das Zeichen einer tief ausholenden Geistigkeit, diese Erlebnisse haben zu können, aber es ist plump, sie wichtig zu nehmen . . . .'

Als fast dogmenfrei bezeichnet der Verfasser den Vedânta bei Çaṅkara, wohingegen ihm die Wiedergeburtslehre ein Dogma ist. Hierzu ist zu bemerken, dass derjenige, welcher sich nicht an seine Vorexistenzen zu erinnern vermag, genötigt ist, sie nach Art einer wissenschaftlichen Hypothese zu glauben; sie sind ein prächtiges Postulat, wie Kant das Dasein des lieben Gottes postulierte. Für den ist also die Wiedergeburtslehre zweifellos ein Dogma. Bei dem dagegen, der fähig ist sich an seine früheren Existenzen zu erinnern, kann von einem Dogma keine Rede sein, braucht er doch nicht einmal eine Lehre. Höchstens könnte ein Skeptiker die Erinnerungen den Wahnvorstellungen zuzählen. Der Unterschied von andern Religionen besteht darin, dass bei jenen ein Transzendentes geglaubt werden muss, während es sich hier um einen gegenwärtig noch nicht zugänglichen Teil der Erfahrungswelt, um mögliche Erfahrung handelt.

Es ist im Rahmen einer Rezension unmöglich, alle bedeutende Punkte dieses ausserordentlich gedankenreichen Buches zu besprechen. Mag man auch nicht überall dem Verfasser beistimmen, so wird ihm doch niemand seltene Offenheit und treffendes Urteil absprechen. Das Buch ist anregend und flüssig geschrieben; mögen ihm recht viele ehrliche Leser beschieden sein. J. von Ott.

Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Eine historisch-kritische Studie von Dr. K. von Orelli, Pfarrer in Sissach. Bonn 1912. Pr. 6.— Mk.

Eine gediegene wissenschaftliche Leistung. Im historischen Teil werden an achtzig philosophischer Schriftsteller vom Altertum bis auf unsere Zeit hinsichtlich ihrer Erklärungsversuche des Mitleids betrachtet. Einzelne Hervorragende erfahren eine besonders eingehende Untersuchung, die auf Grund und unter Mitteilung der massgebenden Textstellen durchgeführt wird. Als die interessantesten Abschnitte seien genannt die über Aristoteles, Lactanz, Angustinus, der über Thomas von Aquino handelnde ist gleichzeitig ein gutes Beispiel für die Methode der Scholastiker; ferner Spinoza, Rousseau, Kant Beneke und vor allen Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche. Hat der Verfasser hiermit gute Arbeit geleistet so, ist es umso bedauerlicher, dass er gerade das wichtigste Kapitel entweder übersieht oder geflissentlich überschlägt. Der indischen Philosophie tut er kaum Erwähnung, scheint sie überhaupt nur

ganz oberflächlich aus der Darstellung Hecker's zu kennen und vom Buddhismus ist auch nicht mit einem Worte die Rede.

Der systematische Teil bringt eine psychologische Erklärung des Mitleids, sucht seine jeweilige ethische Wertung aus der betreffenden philosophischen Richtung heraus zu verstehen und die Bedeutung für die Tragödie festzustellen. Ein allzu knapper Hinweis auf die metaphysischen Deutungen des Mitleids beschliesst das Buch.

Die Darstellungsweise ist überall klar, durch häufige Anführung von Beispielen sowie Berücksichtigung des Zusammenhanges zwischen der jeweils dargelegten Ansicht und der Persönlichkeit des Autors anregend und bis auf einen Punkt durchaus objektiv. Der fragliche Punkt betrifft des Verfassers Stellungnahme zu Schopenhauer, der allein von allen behandelten Philosophen einer gründlichen Kritik unterzogen wird. Wenn diesem Tatbestande das Bestreben zu Grunde läge, in Schopenhauer den bedeutendsten Vertreter der Mitleidsmoral zu kritisieren, so entspräche es der Objektivität, einen der bedeutendsten Gegner des Mitleids, etwa Spinoza oder Nietzsche einer ebensolchen Kritik zu unterziehen, zumal der Verfasser selbst dem Mitleid einen hohen ethischen Wert beimisst So lässt sich sein Verhalten nur aus der vielleicht nicht voll bewussten Abneigung des Theologen gegen den atheistischen und pessimistischen Philosophen erklären. Die Kritik selbst ist übrigens vollkommen zutreffend und die Kenntnisnahme von ihr sei allen denen empfohlen, die an eine Identität des Schopenhauer'schen und buddhistischen Moralprinzip es glauben. Es liegt auf der Hand, dass im Buddhismus, dessen erstes und letztes Wort Erkenntnis ist, die Moral unmöglich auf dem schwankenden Grunde der Gefühle aufgerichtet sein kann. J. v. Ott.

Fr. Longinus, Über Seelenwanderung. Gedanken eines Laien. Leipzig. Kommissions-Verlag von Ernst Graubner. 1912. Preis —.60 Mk.

Der Verfasser der vorliegenden kaum 50 Druckseiten starken Schrift erhebt in seinen Ausführungen nicht den Anspuch auf wissenschaftliche Beurteilung. Er will uns einzig und allein in sein persönliches Glaubensbekenntnis Einblik gestatten.

Also: Er glaubt an einen anfangslosen persönlichen Gott, durch den und in dem alle Dinge und Wesenheiten enstanden sind. Er ist der Quell ewigen Lebens, das in dem Menschen,

bzw. dessen Seele seinen höchsten Ausdruck findet. Der Mensch befindet sich in einer dauernden Vervollkommnung, deren Endziel unserem Wissen nicht zugänglich, sondern Gott allein bekannt ist. Darum zweigt der Verfasser von der ihm sonst geläufigen christlichen Weltanschauung erheblich ab, indem er eine ewige Seligkeit und Verdammnis verwirft und dem Menschen im Sinne der Seelenwanderungstheorie schon auf Erden Belohnung und Bestrafung seiner Taten zuteil werden lässt. Um diese letztgenannte Theorie zu beweisen, zitiert er die Lehren des Ostens, unter anderen den Buddhismus. Glauben und Wissen schliessen sich gegenseitig aus. Glaubenslehren können nur geglaubt, nicht aber bewiesen werden; werden sie bewiesen, hören sie auf, Glaubenslehren sein. Deshalb hätte auch der Verfasser besser getan, seine religiösen Ansichten nicht erst durch Beweise zu stützen, zumal sie nur eine allzugrosse Unkenntnis in den zitierten Religionen Asiens bekunden. Diese Unkenntnis vertieft noch den Eindruck der Verworrenheit, den der Leser beim Studium dieses Werkchens erhält, in dem letzten Endes alles uns Menschen unerklärbare Weltgeschehen auf den Eingriff eines allmächtigen Weltenherrn zurückgeführt wird. Preis Mk. 30.— F. J. B.

Fêng — Shên — Yên — I, die Metamorphosen der Götter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen. Übersetzung der Kapitel 1 bis 46 von Wilhelm Grube, durch eine Inhaltsangabe der Kap. 47 bis 100 ergänzt, eingeleitet und herausgegeben von Herbert Müller. 2 Halbbände. Leiden 1912. Preis Mk. 30.—

Durch den allzu frühen Tod des berühmten Gelehrten fand das grossartige Werk nicht mehr seine Vollendung, doch reicht die genaue Inhaltsangabe von Müller hin, sich eine hinreichende Vorstellung von dem Gesamtwerke zu bilden. Die Gattung der historischen Romane, der es angehört, ist in der chinesischen Literatur überaus reich vertreten. In der Einleitung werden sechzehn der wichtigsten, zum Teil von bedeutendem Umfang, aufgezählt. Sie erzählen in Anlehnung an die Annalen des Reiches einzelne bedeutende Episoden aus der Geschichte des chinesischen Volkes von den ältesten Zeiten, auf die noch die Sage zurückgreift, bis gegen Ende des 17. Jahrh. n. Chr. Eines von diesen Werken ist nun das vorliegende. Die dargestellten Ergebnisse fallen in die historische Periode. Auf die erste Dynastie, die Hia, folgte nach ihrem Sturz, herbeigeführt durch die grausame Regierung Kieh-

wangs, die Yin-Dynastie. Nachdem diese durch achtzehn Generationen geherrscht hatte, fand sie wie die erste infolge der drückenden Regierung Chou-wangs gegen Ende des 12. Jahrh. vor Chr. ihr Ende und die Lebensgeschichte dieses Tyrannen bildet den Inhalt des Werkes, soweit sein historischer Aspekt in Betracht kommt. Chou-wang beleidigt die Göttin Niü-kua niang-niang, die die Ehe eingeführt haben und den geborstenen Himmel wieder hergestellt haben soll, und die Göttin rächt sich, indem sie den tausendjährigen Fuchsgeist in Ta-ki, die Geliebte Chou-wangs fahren lässt. Im Himmel ist der Herrschaft der Yin-Dynastie ein Ende gesteckt und Ta-ki das Werkzeug, dessen die Weltordnung sich zu diesem Zwecke bedient. Sie verführt Chou-wang zu den ärgsten Greueln. Zuerst vernachlässigt Chou-wang seine Pflichten gegen den Staat. Die Beamten, die ihn an seine Pflicht mahnen, lässt er foltern und hinrichten. Ta-ki erfindet neue Marterinstrumente, auf ihr Anraten wird die tugenhafte Kaiserin und die treuesten Ratgeber schuldlos umgebracht. Das Volk wird durch harte Steuern bedrückt und zu Frohndiensten am Bau des Hirschturmes getrieben. Endlich empören sich die Vasallen und schliessen sich dem Fürsten Wu-Wang des Vasallenstaates Ki an, der von der Vorsehung auserwählt ist, eine neue Dynastie zu begründen. Chou-wang schickt mehrere Heere gegen Wu-Wang, die ihn in seiner Hauptstadt belagern. Aber alle Heere werden geschlagen; dann geht Wu-Wangs Feldherr Tze-ya zum Angriff gegen Chou-wang vor. Letzterer tötet sich selbst, Ta-ki wird von Tze-ya getötet. Schliesslich erfolgt die Neuordnung des Reiches.

Es ist nicht leicht eine innigere Verbindung von Geschichte und Mythologie möglich, als sie hier sich vorfindet. Die einzelnen Fakta können historisch sein, ihre Motivation aber ist immer übernatürlich. Ursachen und Endziele aller Vorgänge wurzeln im Himmel, ein Herr von Göttern, Dämonen, Heiligen greift jeden Augenblick ein, die Menschen sind nur Figuren, die von oben gelenkt werden. Neben den historischen Vorgängen läuft parallel eine übernatürliche Handlung, die gewissermassen den Hauptinhalt des Werkes bildet, wenn sie auch neben der historischen an Ausdehnung zurücktritt. Im Zusammenhange mit dem Ahnenkultus steht die Idee, dass besonders hochstehende Menschen verdienen nicht bloss von ihrer Familie, sondern vom ganzen Reiche verehrt zu werden. Daran knüpft sich seit alter Zeit die Gewohnheit alljährlich dem Kaiser eine Liste von verdienten Menschen vorzulegen. Die Verzeichneten werden nach einer Art von Kanonisationsprozess zu Göttern erhoben. Eine solche Massenkanonisation ist nun das übernatürlicheEndziel des Romanes. Hao-Kienshang-ti,'derhöchsteHerrscher des erhabenen Himmels,' das göttlich verehrte Oberhaupt aller Taoisten lässt durch drei untergeordnete Heilige, unter ihnen Lao-tze eine „Tafel der Göttterernennungen" aufstellen, auf der 365 Namen von Personen aufgezeichnet sind, die nach ihrem Tode alle zu Göttern erhoben werden sollen. Die Ausführung der Götterernennungen obliegt dem Tze-ya. Die Erwählten sind teils Tao-Heilige, teils Anhänger von Irrlehren, teils endlich bedeutende Menschen im Weltleben. Sie alle ergreifen in dem

Kampfe zwischen Chou-wang und Wu-wang Partei teils für den ersteren, teils für den letzteren und fallen in den Kämpfen zwischen beiden Parteien. Ihre Seelen versammeln sich in einem eigens hiefür gebauten „Turm der Götterernennung" und harren Tze-yas, der nach dem Selbstmorde Chou-wangs kommt und ihre Beförderung zu Göttern vornimmt. Von diesem Vorgange trägt das Buch seinen Namen.

Unerschöpflich ist der Reichtum an einzelnen Angaben mythologischer Natur und besonderes Interesse verdient das nicht unbeträchtliche Material über den Buddhismus. Ist der Grundton des ganzen Werkes auch taoistisch, so finden sich doch spezifisch buddhistische Züge. Die Wiederverkörperungslehre vermengt sich wunderlich mit der taoistischen Lehre, die das Individuum aus mehreren Seelen zusammengesetzt denkt. Der Buddha Çakyamuni tritt in einer seiner früheren Existenzen auf und beteiligt sich nebst den Bodhisattvas Mañjuçri, Samantabhadra und Avalokiteçvara an den Kämpfen um Wuwangs Hauptstadt. Die gelegentliche Beurteilung des Buddhismus durch einen taoistischen Weisen: „. . . und was die buddhistische Lehre betrifft, so hält dieselbe, trotz ihrer Zaubermittel der fünf Formen [damit sind wohl die Daseinsarten: Götter, Menschen, Tiere usw. gemeint], die Erlangung einer geeigneten Wiedergeburt für schwierig; spricht man von den drei Lehren, so ist die Lehre von Tao allein ehrwürdig", lässt das richtige Verständnis vermissen, doch mag hieran die Anschauungsweise des Mahāyāna die Schuld tragen, der als religiöses Hauptziel nicht das Nirvāṇa, sondern das Bodhisattvatum gilt.

Die ursprüngliche tiefe Lehre vom Tao ist hier schon stark getrübt durch alchemistische Spielereien und Zauberkram, bricht sich aber oft genug in wunderbaren Sprüchen Bahn, die in Gedichtsform über das ganze Werk verstreut sind. Der weise Yün-chung-tze antwortet Chou-wang, der ihm Gold anbietet, mit folgendem Gedicht:

»Zufrieden mit meinem Lose und meinem Schicksal folgend verlasse ich diesen Staubwald,
Dem Wasser ähnlich und den Wolken gleich ist mein ganzer Sinn.
Ausgerüstet mit zwei Heften Tao-Bücher und einem drei Fuss langen Schwert,
Mit einem Wanderstab und einer fünfsaitigen Zither,
Im Sacke Heilmittel, um Menschen, denen ich begegne, zu helfen,
Voll von neuen Liedern, mit Freunden, die ich treffe, zu singen,
Mit einem Körnlein Tau, das eine Lebensdauer von tausend Jahren bewirkt,
Das ist alles, was ich brauche, — Ich verachte das Gold der Irdischen.«

Das Verständnis des Romanes wird gefördert durch zwei einleitende Aufsätze von Müller über »Die historische Grundlage des Fêng-shên-yên-i« und »Die mythologischen Elemente im Fêng-shên-jên-i«. Schliesslich sei noch der nicht geringen Anzahl der nach chinesischen Originalen angefertigten vielfach recht drolligen Abbildungen sowie des vorzüglichen Druckes gedacht.

J. v. Ott.

Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.



Was immer unrein haftet
In dir, das lass verglühn,
Geläutert, wirst du freudig
Ins Reich des Friedens ziehn.
(Dhammapadam 18.)

Freiheit.

Aus der Liebe quillt das Leid,
Aus Begehren wachsen Sorgen,
Und aus Wahn entsteht die Zeit
Und der Hoffnung leeres: morgen.

Lasse was dein Herz bedrückt,
Tritt zurück und lass die Klage.
Nur der Thor ist's, der sich bückt,
Nach des Lebens Lust und Plage.

Bist du weise — klage nie.
Lächle, wo die andern weinen,
Fern von Hass und Liebe sieh
Deine Freiheit im Verneinen.

Walter Markgraf.

Das Satipaṭṭhāna-Suttaṁ.

Die Rede über die Grundlagen des Eingedenkseins.

(Majjhima Nikāyo Nr. 10.)

Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von **Julius von Ott.**

Einleitung.



as Ziel der Lehre ist Nibbānam, das Ende der individuellen, leidbehafteten Existenz. Die Realisierung dieses Zieles ist nur möglich durch Beseitigung der Daseinsursache, nämlich des Lebenshanges (taṇhā). Ursache des Lebenshanges ist eine irrtümliche Wertschätzung des Lebens infolge der Unwissenheit über die wahre Natur des Daseins (avijjā), welch' letztere sich in den drei Merkmalen (tilakkhaṇaṃ) erschöpft, die jedem Daseinsmoment anhaften: Dauerlosigkeit (anicca), Wesenlosigkeit (anattā) und Behaftetsein mit Unlust (dukkha). Wird die Unkenntnis dieser wahren Natur des Daseins behoben, so schwindet die Anhänglichkeit an das Leben und mit deren völliger Vernichtung ist Nibbānaṁ erreicht.[1])

---

[1]) Die eben dargelegten Beziehungen zwischen avijjā, taṇhā und saṁsāro sind ausführlich dargestellt in dem sog. paṭicca-samuppādo, der zwölfgliedrigen Entstehung des individuellen Daseins in Abhängigkeit von Bedingungen. Daher ist es auch nur vom Standpunkte einer möglichst kurzen Ausdrucksweise zulässig, den tatsachengemässen Terminus Abhängigkeitsbeziehung durch den kürzeren, aber ungenauen Ursache zu ersetzen. Ursache ist nur eine unter einer ganzen Reihe möglicher Abhängigkeitsbeziehungen, (vgl. Bhikkhu Nyānatiloka, der Paṭicca-samuppādo. Buddh. Welt, V. Jahrg. Nr. 12.)

Das Mittel, das allein zur Erreichung des Zieles führt, ist die Meditation (bhāvanā). Sie umfasst die drei letzten Stufen des erhabenen achtfachen Pfades:

rechte Anstrengung (sammā vayāmo),
rechtes Eingedenksein (sammā sati),
rechte Konzentration (sammā samādhi).

Rechte Anstrengung umfasst die vier grossen Kämpfe: Das Entstehen übler Bewusstseinsmomente zu verhindern, schon entstandene zu beseitigen, nicht entstandene gute Bewusstseinsmomente hervorzurufen und schon vorhandene zu entfalten. Rechte Anstrengung schafft die Vorbedingung für die engere meditative Tätigkeit, die in rechter Konzentration des Bewusstseins besteht und deren Objekte mit rechtem Eingedenksein erfasst werden.

Sati schlechthin bedeutet Eingedenksein, Aufmerksamkeit, Richtung des Bewusstseins auf ein Objekt. Sammāsati ist eine dauernde Richtung des Bewusstseins auf ein zur Meditation geeignetes Objekt.

Samādhi bedeutet Konzentration des Bewusstseins auf ein Objekt. Ob eine Konzentration rechte Konzentration (sammā samādhi) oder verkehrte Konzentration (micchā samādhi) ist, hängt von begleitenden Gemütszuständen (cittāni) ab: Gier, Hass und Verblendung machen die Konzentration zu einer verkehrten, sonst spricht man von rechter Konzentration.

Der Grad der Konzentration ist abhängig von der Menge der Objekte: Je mehr Objekte das Bewusstsein umfasst, desto schwächer ist die Konzentration, je weniger Objekte es umfasst, desto stärker ist die Konzentration. Genau genommen befindet sich somit das Bewusstsein beständig in einem dem Grade nach von Augenblick zu Augenblick wechselnden Zustand der Konzentration, technisch werden jedoch nur drei Grade unterschieden:

Konzentrationen durch Aufmerksamwerden (parikamma-samādhi) entsteht, wenn Sati auf das Meditationsobjekt gerichtet ist, angrenzende Konzentration (upacāra-samādhi) ist erreicht, wenn das Objekt im Bewusstsein ein Reflexbild von solcher Stärke erzeugt hat, dass es durch äussere Einflüsse, z. B. andere auffallende Objekte nicht mehr zerstört werden kann; volle Konzentration (appanā samādhi) ist mit dem Verschwinden der fünf Hemmungen (nivaraṇā) erreicht, womit der Eintritt in das erste Jhānaṁ erfolgt.

In der vollen Konzentration besteht die Tendenz zur Aufhebung aller psychischen Vorgänge, vor allem der Denktätigkeit, was die notwendige Folge der fortschreitenden Abnahme der Denkobjekte ist. Je höher die Konzentrationsstufe, desto weniger Objekte, je weniger Objekte, desto weniger denkbare Beziehungen. Die unausbleibliche Folge ist die Einstellung der Denktätigkeit (vitakko). Im ersten Jhānaṁ ist das Denkbewusstsein (manoviññānaṁ) noch nicht völlig auf einen einzigen Gegenstand eingestellt, in geringem Umfange ist also hier logisches Denken (vitakko) und Nachsinnen (vicāro) noch vorhanden; aber schon im zweiten Jhānaṁ hat alle Denktätigkeit aufgehört, nichts bleibt übrig als die reine Anschauung eines einzigen Objektes. Nachdem schon vor Eintritt in das erste Jhānaṁ alle ungünstigen Bewusstseinszustände verschwunden sind, gehen während der vier Vertiefungen der Formsphäre (rupajhānaṁ) auch die günstigen Bewusstseinszustände ein und es bleibt nur Gleichmut übrig, ein Zustand absoluter Ruhe (samatho), frei zwar von allem Verlangen, aller Abneigung und allem Wähnen, aber auch bar allen Denkens, ohne klar umgrenzte Vorstellungen. So kann es aber auch hier keine Einsicht (vipassanā) geben, die erlangt werden muss, um

die Unwissenheit (avijjā) zu heben. Nicht infolge erlangter Einsicht haben hier die üblen Bewusstseinszustände aufgehört, sondern weil dem Lebenshang der Boden entzogen worden war, weil ihm die Objekte fehlten. Die Vertiefungen (jhānā), die um der Ruhe (samatho) willen geübt werden, greifen den Lebenshang (taṇhā) unmittelbar an und vermögen ihn auch zeitweilig, nämlich für die Dauer der Vertiefungen, ganz zurück zu drängen. Weil sie ihn aber nicht an seiner Wurzel, der Unwissenheit (avijja) fassen, wird er immer und immer wieder neue Triebe treiben, bis eben einmal durch tiefes Nachdenken Einsicht (vipassanā) gewonnen ist. Ist aber einmal Einsicht gewonnen, so ist die Verfehlung des Nibbānaṁ ausgeschlossen.

Somit sind die Vertiefungen kein zur Erlösung notwendiges Mittel.

Soll Vipassanā erreicht werden, so darf die Konzentration nicht über die angrenzende (upacāra-samādhi) hinaus gesteigert werden. Diese Stufe allein gewährleistet gleichzeitig den zur Erlangung von Einsicht nötigen Grad von Konzentration (samādhi) und von Denktätigkeit (vitakko), wiewohl hier noch nicht alle üblen Bewusstseinsmomente ausgeschaltet sind.

Neben der Konzentration des Bewusstseins kommt als der zweite ebenso wichtige Faktor die Richtung des Bewusstseins auf die Meditationsobjekte (sati) in Betracht. Über Sati ist nicht viel zu sagen: Eine infolge von Zerstreutheit immer wieder unterbrochene Betrachtung wird zu keinem Ergebnis führen, das Bewusstsein muss immer wieder neu ansetzen, die vorher geleistete Arbeit geht immer wieder verloren. Stete Aufmerksamkeit (sati) allein ermöglicht die Aufhäufung der in zahllosen aufeinanderfolgenden Mo-

menten vom Bewusstsein geleistesten Arbeit, unter deren Drucke dann die Objekte gleichsam von selbst ihre Natur offenbaren. Das sind dann die Momente der Erleuchtung, die Einsicht (vipassanā) bringen, welche nicht mehr verloren geht.

Die Meditationsobjekte sind sehr mannigfaltig nicht nur an sich, sondern auch in ihren Beziehungen zu den Konzentrationsstufen, samatho und vipassanā. So ist mit einigen Objekten, nämlich denen der Betrachtungen über den Buddha, über die Wahrheit, über die heilige Jüngerschaft usw. ferner mit der Wahrnehmung der Unreinheit der Nahrung und der Körperanalyse nur angrenzende Konzentration erreichbar, während die zehn Kasiṇaübungen,[2]) die vier Unermesslichen[3]) und das Wachen über Ein- und

[2]) Den Kasiṇaübungen liegt ein mechanisches Verfahren zur Steigerung der Konzentration zu Grunde. Es wird hierbei mit starrer Aufmerksamkeit das Bewusstsein auf ein Objekt gerichtet, bis ein dauerndes Reflexbild geschaffen ist, das zu seiner Erhaltung nicht mehr der Aufmerksamkeit auf das Objekt bedarf, dessen Abbild es ist. Der Vorgang ist derselbe wie bei anderen Konzentrationsübungen, das Bemerkenswerte sind die Objekte, die eine besonders leichte Konzentrierung des Bewusstseins gestatten. Als solche werden benutzt Erde, Wasser, Feuer und Wind (Elementkasiṇā), Blau, Gelb, Rot und Weiss (Farbkasiṇā), Raum und Bewusstsein; Erde etwa als Ackerfeld; Wasser in einem Teiche oder Glase; Feuer als brennendes Licht; Wind als ein vom Winde bewegter Zweig; für die Farbkasiṇā werden kleine oder grössere Scheiben (für zerstreute Personen kleine, für verblendete grosse) in der betreffenden Farbe benutzt; als Raumkasiṇam dient eine Öffnung, sei es einer Höhle, eines Fensters oder dgl., wobei die Aufmerksamkeit auf die räumliche Ausdehnung, den Umfang der Öffnung zu richten ist; der hierbei auftretende Bewusstseinszustand ist das Objekt der Bewussfseinskasiṇaübung.

[3]) Die vier Unermesslichen sind: Die Meditation des Wohlwollens (mettā-bhāvanā), die Meditation der Mitfreude (muditā-

Ausatmen zur vollen Konzentration führen, wobei hier wieder Unterschiede im Grade der erreichbaren Vertiefungen bestehen.

Nicht geeignet zur Vipassanāmeditation sind die Unermesslichen und die Kasiṇaübungen. Mittelbare Verwendung können die Betrachtungen über den Buddha usw. finden, indem unmittelbar an diese Betrachtung anschliessend eben diese Betrachtung zum Objekte der Betrachtung über die Objekte (dhammānupassanā) gemacht wird.

Das eigentliche Vehikel der Vipassanāmeditation aber ist das Wachen über Ein- und Ausatmen mit den zugehörigen Übungen. Ihre bündigste Darstellung enthält die Rede über die Grundlagen des Eingedenkseins (das Satipaṭṭhānasuttaṁ, Majjhima Nikāyo 10), der wir uns nunmehr zuwenden.

Gegenstand des Suttaṁ sind dreizehn Übungen, nämlich:

1. Das Wachen über Ein- und Ausatmen (ānāpānasati).
2. Die vier Körperdispositionen.
3. Die Klarheit des Bewusstseins.
4. Die Wahrnehmung der Unreinheit.
5. Die Analyse des Körpers.
6. Die neun Leichenbetrachtungen.
7. Die Betrachtung der Empfindungen.
8. Die Betrachtung des Gemütes.
9. Die fünf Hemmungen (nīvaraṇā).
10. Die fünf Gruppen des Anhaftens (upādānakkhandhā).
11. Die sechs Sinnesgebiete (saḷāyatanaṁ).

---

bhāvanā), die Meditation des Mitleids (karuṇā-bhāvanā), die Meditation des Gleichmutes (upekkhā-bhāvanā). Von diesen ermöglichen die drei ersten das dritte Jhānam, die vierte das vierte Jhānam der Formsphäre.

12. Die sieben Glieder der Erleuchtung.
13. Die vier erhabenen Wahrheiten.

In diesen Übungen wird das ganze Dasein, d. i. die fünf Khandhas, einer Prüfung unterzogen und immer ist das Resultat: Nur ein Entstehen, ein Vergehen wird wahrgenommen; in welcher der fünf Gruppen es auch sei, nirgends ist da Raum für eine Ich-Wesenheit. Unter dem Gesichtspunkte, dass es sich hier um Betrachtungen der Khandhas handelt, werden diese Übungen üblicher Weise auch so eingeteilt:

I. Betrachtung des Körpers (kayānupassanā); der Körper ist hier Repräsentant des rupa-kkhandho; dazu gehören die Übungen 1—6.

II. Betrachtung der Empfindungen (vedanānupassanā); den vedanākkhandho betreffend; Übung 7.

III. Betrachtung des Gemütes (cittānupassanā); den viññāna-kkhandho betreffend; Übung 8.

IV. Betrachtung der Denkobjekte (dhammānupassanā); den saññā-kkhandho und den saṅkhāra-kkhandho betreffend; hierher gehören die Übungen 9—13.

Wer nun diese vier Betrachtungen beharrlich ausübt, dem stellt der Buddha die baldige Erreichung des Nibbānaṁ in Aussicht, sei es schon in diesem Leben, oder doch im nächsten.

Es erübrigt noch darauf hinzuweisen, dass der eigentliche Kern der Vipassanāmeditation speziell die Körperbetrachtung ist. Einsicht in den Körper allein schon befähigt und genügt zur völligen Durchschauung des Daseins, so dass die Einsicht in die übrigen Daseinsaspekte gewissermassen von selbst nachfolgt. In den Gesängen der Heiligen (Theragāthā und Therīgāthā) ist die erlösende Erkenntnis stets auf die Einsicht in den Körper zurückgeführt. Immer wieder heisst es dort: „... Und leer gewahrt' ich diesen

Leib ..." oder „Zur Leichenstätte stieg ein Mönch ..." usw. Die anderen Betrachtungen werden dort gar nicht erwähnt. Der klarste Ausdruck aber für diese überragende Bedeutung der Körperbetrachtung steht im Suttaṁ über die Betrachtung des Körpers (Aṅgutt. Nikāyo I. 32. Bhikkhu Nyanaṭilokas Übersetzung), wo es heisst: Wie für einen, ihr Brüder, der das Weltmeer im Geiste durchdrungen hat, alle nur irgend ins Meer sich ergiessenden Flüsse mit einbegriffen sind: ebenso, Bruder, sind für einen, der die Betrachtungen über den Körper geübt und beharrlich gepflegt hat, einbegriffen alle nur irgend zum Wissen hinzielenden Dinge.

Satipaṭṭhana-Suttaṁ.

Die Rede über die Grundlagen des Eingedenkseins.

So habe ich gehört:

Einst weilte der Erhabene im Lande der Kurus. Es gibt eine Stadt der Kurus[1]), Kammāssadammaṁ genannt. Dort nun sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Ihr Mönche!" „Meister!" entgegneten die Mönche dem Erhabenen. Da sprach der Erhabene folgendes.

Dieser Pfad, ihr Mönche, ist der einzige, der zur Läuterung der Wesen, zur völligen Überwindung von Kummer und Jammer, zum Untergang des Leidens und Trübsinns, zur Erlangung des Wissens und zur Verwirklichung des Nibbānaṁ führt, nämlich die vier Grundlagen des Eingedenkseins.

Welche vier?

Da verweilt, ihr Mönche, der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers eifrig, wissensklar,

---

[1]) Das Land der Kurus, Kurukshetra, der berühmte Sitz der alten brahmanischen Kultur lag an der Yamunā (heute Jumna), zwischen dem heutigen Delhi und Jalandhar.

eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Bei den Empfindungen verweil er in der Betrachtung der Empfindungen eifrig, wissensklar, eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Beim Gemüte verweilt er in der Betrachtung des Gemütes eifrig, wissensklar, eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Bei den Objekten verweilt er in der Betrachtung der Objekte eifrig, wissensklar, eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers?

Da setzt sich, ihr Mönche, der Mönch im Walde, am Fusse eines Baumes oder in leerer Grotte nieder.[2]) Die Füsse hat er gekreuzt, den Körper hält er aufrecht, das Wachsein hält er sich vor Augen: so atmet er aufmerksam[3]) ein, atmet er aufmerksam aus. Wenn er lang einatmet, so erkennt er: „Ich atme lang ein." Wenn er lang ausatmet, so erkennt er: „Ich atme lang aus." Wenn er kurz einatmet, so erkennt er: „Ich

[2]) Der Mönch zieht sich in die Einsamkeit zurück, um das Herantreten äusserer Objekte des gewöhnlichen Weltlebens an seine Sinne zu verhindern. So wird der um sich greifenden Taṇhā die Nahrung entzogen und ein Zustand von Gemütsruhe geschaffen, wie er zur Gewinnung von Einsicht nötig ist.

[3]) Aufmerksamkeit, Eingedenksein, (Sati) bedeutet: jeden Augenblick sich über sein Tun und Lassen im Körperlichen und Geistigen genau Rechenschaft geben können. Unter solch starrer Aufmerksamkeit vollzieht sich dann allmählich eine Ausschaltung der Ich-Vorstellung, die frühere Vorstellung von der Tätigkeit eines Subjektes, wie sie dem gewöhnlichen Menschen eigen ist und auch in der Sprache ihren Ausdruck findet in Aussprüchen wie „ich gehe", „ich stehe" usw., weicht der eines Ich-losen Prozesses.

atme kurz ein.“ Wenn er kurz ausatmet, so erkennt er: „Ich atme kurz aus.“ „Den ganzen Körper bis ins Einzelne empfindend will ich einatmen;“ mit diesem Gedanken übt er. „Das Körpergefüge besänftigend will ich einatmen“; so denkend übt er. „Das Körpergefüge besänftigend will ich ausatmen“; so denkend übt er.[4])

Gleichwie, ihr Mönche, ein geschickter Drechsler oder Drechslergehilfe, wenn er lang anzieht, weiss: „Ich ziehe lang an“; oder, wenn er kurz anzieht, weiss: „Ich ziehe kurz an“; ebenso, ihr Mönche, weiss der Mönch, wenn er lang einatmet: „Ich atme lang ein“; weiss er, wenn er lang ausatmet: „Ich atme lang aus“; weiss er, wenn er kurz einatmet: „Ich atme kurz ein“; weiss er wenn er kurz ausatmet: „Ich atme kurz aus“; übt er in dem Gedanken: „Den ganzen Körper bis ins Einzelne empfindend will ich einatmen“; übt er in dem Gedanken: „Den ganzen Körper bis ins Einzelne empfindend will ich ausatmen“; übt er in dem Gedanken: „Das Körpergefüge

---

[4]) Die Tätigkeit des Atmens ist für den Lebens- oder Ich-Prozess von grundlegender Bedeutung und steht zu den zahlreichsten und intensivsten Lebensgefühlen in enger Beziehung. Alle Affekte, die da in der Unwissenheit wurzeln, Freude, Zorn, Furcht, Hoffnung, Zweifel usw. haben hier starken Anteil; zu ihrer Beseitigung bietet sich als geeignetes Mittel die mit gespannter Aufmerksamkeit vollzogene, bewusste Regelung des Atmens. So vereinigt die Atemübung im höchsten Grade die Eigenschaften der samatho- und vippassanā-Meditation. Weil auf ein relativ dauerndes Substrat, die Atemtätigkeit gerichtet, ist sie die geeignete Basis für die nachfolgenden Übungen, welche sie sämtlich voraussetzen. Das hat auch der Buddha (Majjh. Nik. 119) ausgesprochen: Ein- und Ausatmung, ihr Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt, lässt die vier Pfeiler der Einsicht zustande kommen.

besänftigend will ich einatmen"; übt er in dem Gedanken: „Das Körpergefüge besänftigend will ich ausatmen."

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da"; diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

2. Und ferner, ihr Mönche, weiss der Mönch, wenn er geht: „Ich gehe;" weiss er, wenn er steht: „Ich stehe;" weiss er, wenn er sitzt: Ich sitze;" weiss er, wenn er liegt: „Ich liege." Und in welcher Lage immer sein Körper sich befindet, als in dieser Lage befindlich weiss er ihn.[5])

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf

---

[5]) Die Worte „ich gehe" usw. bedeuten nicht, dass der Meditierende hier einem Subjekt die Tätigkeiten des Gehens, Stehens usw. zuschreibt, dass sind nur Aussprüche, die eben mit dem Dasein der Sprache verbunden sind, ohne den wahren Sachverhalt wiederzugeben. Hier gilt wie in allen Übungen das in Anm. 2 Gesagte.

die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet: „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

3. Und ferner, ihr Mönche, handelt der Mönch bei Hin- und Hergehen mit klarem Bewusstsein; beim Hinblicken und Wegblicken handelt er mit klarem Bewusstsein, beim Zusammenbiegen und Ausstrecken handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Tragen des Mantels, der Almosenschale und des Gewandes handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Essen, Trinken, Kauen und Schmecken handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Entleeren von Kot und Urin handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Gehen, Stehen und Sitzen, beim Schlafen und Wachen, beim Sprechen und Schweigen handelt er mit klarem Bewusstsein.

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Ent-

stehen als auch das Vergehen betrachtet: „Der Körper ist da," diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

4. Und ferner, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper vom Scheitel bis zur Sohle, den hautbegrenzten, von mancherlei Unreinem vollen: „In diesem Körper gibt es Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl und Urin.

Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein beiderseits mit Öffnungen versehener Korb voll wäre von mancherlei Dingen, wie Sālireis und Vīhireis, Muggabohnen und Māsabohnen, Sesamkörnern und enthülstem Reis, und ein mit guten Augen begabter Mann ihn öffnete, durchsuchte und seinen Inhalt feststellte: „Das sind Sālikörner, das sind Vīhikörner, das Muggabohnen, das Māsabohnen, das Sesamkörner und das enthülster Reis;" ebenso, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper vom Scheitel bis zur Sohle, den hautbegrenzten, von mancherlei Unreinem vollen: „In diesem Körper gibt es Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl und Urin."[6])

---

[6]) Diese Übung verfolgt zwei Zwecke: Der Körper soll als etwas Zusammengesetztes (saṇkhāro) und darum Vergäng-

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

5. Und ferner, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper, wie er da steht und in welcher Lage er sich befinden mag, ein Element nach dem andern: „In diesem Körper gibt es das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Luftelement.“

Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein geschickter Schlächter oder Schlächtergehilfe eine Kuh schlachtete, sie an der Kreuzung der vier Hauptstrassen in Stücke zerteilte und sich dann hinsetzte: ebenso, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper, wie er da steht und in welcher Lage er sich befinden mag, ein Element nach dem andern: „In diesem Körper gibt es das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Luftelement.“ [7])

liches, eines Selbstes (attā) Ermangelndes erkannt werden. Die Betrachtung des Körperinhaltes soll ein Gefühl des Ekels gegen den Körper hervorrufen.

[7]) Noch einmal wird hier der Körper als ein Zusammengesetztes betrachtet, aber jetzt nicht nach äusserlichen Teilen,

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich oder er verweilt beim

sondern tiefer dringend nach seinen letzten Elementen (dhātu). Diese Elemente sind: Das Erdelement (pathavī-dhātu), das Wasserelement (āpo-dhātu), das Feuerelement (tejo-dhātu) und das Windelement (vāyo-dhātu). In der Erklärung dieser Elemente nun besteht seit Alters ein bemerkenswerter Zwiespalt. In den Sutten wird eine entschieden materialistische Interpretation gegeben; so heisst es Majjh. Nik. 22: Welches sind nun, ihr Brüder, die vier Hauptmaterien? Es ist das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Windelement ... Was ist nun ... das Erdelement des eigenen Körpers? Was sich am eignen Körper individualisiert hart und fest darstellt, als wie die Haare des Kopfes und Körpers, wie Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen ..., das nennt man ... das Erdelement ..., des eigenen Körpers ... Was ist nun ... das Wasserelement des eigenen Körpers? Was sich am eigenen Körper individualisiert flüssig und wässerig dargestellt, als wie Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss ... das nennt man ... das Wasserelement des eigenen Körpers ... Was ist nun ... das Feuerelement des eigenen Körpers? Was sich am eigenen Körper feurig und flammig darstellt, als wie wodurch die Wärme und der Verbrennungsprozess entstehen, wodurch man sich erhitzt, wodurch das, was man gegessen, getrunken, gekaut, oder geschmeckt hat, verdaut wird, das nennt man ... das Feuerelement des eigenen Körpers ... Was ist nun ... das Windelement des eigenen Körpers? Was sich am eigenen Körper individualisiert beweglich oder flüchtig darstellt, als wie die auf- und absteigenden Winde, die Winde des Bauches und Darmes, die Einatmung und die Ausatmung ... das nennt man ... das Windelement des eigenen Körpers (Bhikkhu Nyāṇatilokas Übersetzung). Diese Auffassung hat sich auch weiterhin erhalten und schliesslich ihre philosophische Ausgestaltung in der Atomlehre der Sautrāntikas erhalten. Wesentlich verschieden davon ist die energetische Auffassung des Abhidhamma, deren Kenntnis uns Bh. Nyāṇatiloka in seinem bemerkenswerten Aufsatze (Die primären Eigenschaften der materiellen Welt: Buddh. Welt, III. Jahrg., Nr. 6) vermittelt hat. Hiernach bedeutet pathavī die allen Körpern gemeinsame Eigenschaft der räumlichen Ausdehnung, sowie Schwerkraft und Widerstand; āpo bedeutet Kohäsion, tejo Wärme und vāyo Bewegung, Vibration.

Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze weilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

6. Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, der einen Tag tot ist, oder zwei, oder drei, aufgebläht, blauschwarz, eiterig, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen.“

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, wie er von Krähen gefressen wird, von Adlern und Geiern zerfleischt, von Hunden zerrissen und von mannigfachem Gewürm zernagt wird, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen.“

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, ein Knochengefüge mit Fleisch und Blut, von Sehnen zusammengehalten, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen.“

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, ein Knochengefüge, ohne Fleisch, blutbefleckt, von Sehnen zusammengehalten, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen.“

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, ein Knochengefüge, fleisch- und blutlos, von Sehnen zusammengehalten, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen.“

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, zusammen-

hanglose Knochen nach allen Weltgegenden zerstreut, nach einer ein Handknochen, nach einer anderen ein Fussknochen, nach einer dritten ein Beinknochen, dahin ein Schenkelknochen, dorthin ein Hüftknochen, dann wieder ein Rückendorn und weiterhin eine Schädeldecke, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, bleiche Gebeine, muschelfarbige, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, zu Haufen aufgeschichtete Knochen nach Jahren, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, verfaulte Knochen, staubgewordene, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen." [8])

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der

[8]) Die Übung ist besonders geeignet den Glauben zu zerstören, dass der Körper ein dauerndes Selbst ist (sakkāyadiṭṭhi) und jede Hoffnung auf eine Unsterblichkeit zu hintertreiben.

Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

7. Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen?

Da weiss, ihr Mönche, der Mönch, wenn er eine lustvolle Empfindung empfindet: „Eine lustvolle Empfindung empfinde ich.“ Wenn er eine leidvolle Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine leidvolle Empfindung empfinde ich.“ Wenn er eine indifferente Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine indifferente Empfindung empfinde ich.“

Oder, wenn er eine sinnliche Lustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine sinnliche Lustempfindung empfinde ich.“ Wenn er eine unsinnliche Lustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine unsinnliche Lustempfindung empfinde ich.“

Oder, wenn er eine sinnliche Unlustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine sinnliche Unlustempfindung empfinde ich.“ Wenn er eine unsinnliche Unlustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine unsinnliche Unlustempfindung empfinde ich.“

Oder, wenn er eine sinnliche indifferente Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine sinnliche indifferente Empfindung empfinde ich.“ Wenn er

eine unsinnliche indifferente Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine unsinnliche indifferente Empfindung empfinde ich.“

So verweilt er bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Empfindungen, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Empfindungen, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Empfindungen, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Empfindungen sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen.

8. Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch das gierbehaftete Gemüt[9]), indem er denkt: „Gierbehaftet ist mein Gemüt.“ Das gierfreie Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Frei von Gier ist mein Gemüt.“

Das gehässige Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Hasserfüllt ist mein Gemüt.“ Das hassfreie Gemüt

[9]) Das Gemüt (cittaṁ) ist identisch mit dem Bewusstsein (viññānaṁ). Doch wird mit cittaṁ vornehmlich das Bewusstsein als Träger der Willensregungen, Neigungen, Charaktereigenschaften (saṅkhārā), mit viññānam das Bewusstsein als Träger der Erkenntnisfunktion bezeichnet.

erkennt er, indem er denkt: „Frei von Hass ist mein Gemüt."

Das verblendede Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Verblendet ist mein Gemüt." Das wahnlose Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Frei von Wahn ist mein Gemüt."

Er erkennt das gesammelte Gemüt, indem er denkt: „Gesammelt ist mein Gemüt." Das zerstreute Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Zerstreut ist mein Gemüt."

Er erkennt das weite Gemüt, indem er denkt: „Weit ist mein Gemüt." Das beschränkte Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Beschränkt ist mein Gemüt."

Er erkennt das übertroffene Gemüt, indem er denkt: „Etwas Höheres gibt es über meinem Gemüt." Das unübertroffene Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Nichts Höheres gibt es über meinem Gemüt."

Er erkennt das beruhigte Gemüt, indem er denkt: „Beruhigt ist mein Gemüt." Das unruhige Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Unruhig ist mein Gemüt."

Er erkennt das erlöste Gemüt, indem er denkt: „Erlöst ist mein Gemüt." Das unerlöste Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Unerlöst ist mein Gemüt."

So verweilt er beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Gemüte, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Gemüte, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Gemüte, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Das Gemüt ist da;" diese Überzeugung erhebt sich

in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes.

Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte?

9. Da verweilt, ihr Mönche, der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten,[10]) nämlich den fünf Hemmungen.[11])

---

[10]) Die Objekte (dhammā), nämlich des Verstandes (mano), umfassen die Gruppen der abstrakten Vorstellungen (saññā-kkhandho) und der Charaktereigenschaften (saṅkhāra-kkhandho). Nur im uneigentlichen Sinne kann man freilich im Buddhismus von Objekten sprechen, denn Objekte setzen ein Subjekt (attā) voraus und ein solches ist nirgends aufzufinden. Die Hereinziehung der sechs Sinnesgebiete, die dem rupa-kkhandho angehören, (Übung 11) deutet übrigens darauf hin, dass hier dhammo warscheinlich in dem umfassenderen Sinne, den das Wort im Abhidhamma hat, zu verstehen ist. (Vgl. Walleser, die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus p. 97-104.)

[11]) Die fünf Hemmungen (nīvaraṇā) verhindern das Zustandekommen der vollen Konzentration (appanā-samādhi) und damit den Eintritt in die erste Vertiefung (jhānaṁ). Aṅg Nik. I. 2 befasst sich eingehend mit den Ursachen der fünf Hemmungen und giebt die Mittel zu ihrer Behebung an: Das Verlangen nach sinnlicher Lust (kāmacchando) hat seine Ursache im Denken an lusterweckende Gegenstände; beseitigt wird es durch die Meditation über einen Widerwillen erweckenden Gegenstand wie z. B. die Meditation über die Unreinheit (asubha-bhāvanā) oder die neun Leichenbetrachtungen (Übung 6.) Ärger (vyāpādo) wird erregt durch einen Unlust erzeugenden Gegenstand, eine Meditation von entgegengesetzter Tendenz, etwa die Meditation über das Wohlwollen (mettā-bhāvanā) ist das Gegenmittel. Trägheit

Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Hemmungen?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch, wenn in ihm Verlangen nach sinnlicher Lust ist: „In mir ist Verlangen nach sinnlicher Lust." Ist kein Verlangen nach sinnlicher Lust in ihm, so erkennt er: „In mir ist kein Verlangen nach sinnlicher Lust." Auch weiss er, wie das noch nicht entstandene Verlangen nach sinnlicher Lust eben entsteht, er weiss, wie das entstandene Verlangen nach sinnlicher Lust schwindet, und wie das geschwundene Verlangen nach sinnlicher Lust in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm Ärger ist: „In mir ist Ärger." Ist kein Ärger in ihm, so erkennt er: „In mir ist kein Ärger." Auch weiss er, wie der noch nicht entstandene Ärger eben entsteht, er weiss, wie der entstandene Ärger schwindet, und wie der geschwundene Ärger in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm Trägheit und Mattigkeit ist: „In mir ist Trägheit und Mattigkeit." Ist nicht Trägkeit und Mattigkeit in ihm, so erkennt er: „In mir ist nicht Trägheit und Mattigkeit." Auch weiss er, wie die noch nicht entstandene Trägheit und

---

und Mattigkeit (thīna-middhaṁ) hat „die Unlust, das Nichtstun, das müde Ausrecken der Glieder, die geistige Stumpfheit zur Ursache, dem entsprechen „das Sichaufraffen, das unermüdliche Kämpfen und die Standhaftigkeit." Ruheloses Grübeln (uddhacca-kukkuccaṁ) entspringt aus innerer Unruhe, der innere Friede lässt es verschwinden. Aus verkehrtem Nachdenken, d. i. Spekulation über eine erste Ursache der Welt, über die Ausdehnung der Welt, den Zustand des Vollendeten nach dem letzten Tode usw., entsteht die Zweifelsucht (vicikicchā), weise Erwägung bringt sie zur Ruhe.

Mattigkeit eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Trägheit und Mattigkeit schwindet, und wie die geschwundene Trägheit und Mattigkeit in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm ruheloses Grübeln ist: „In mir ist ruheloses Grübeln.“ Ist kein ruheloses Grübeln in ihm, so erkennt er: „In mir ist kein ruheloses Grübeln.“ Auch weiss er, wie das noch nicht entstandene ruhelose Grübeln eben entsteht, er weiss, wie das entstandene ruhelose Grübeln schwindet, und wie das geschwundene ruhelose Grübeln in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm Zweifelsucht ist: „In mir ist Zweifelsucht.“ Ist keine Zweifelsucht in ihm, so erkennt er: „In mir ist keine Zweifelsucht.“ Auch weiss er, wie die noch nicht entstandene Zweifelsucht eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Zweifelsucht schwindet, und wie die geschwundene Zweifelsucht in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse

von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Hemmungen.

10. Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Gruppen des Anhaftens.[12])

Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Gruppen des Anhaftens?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch:

„So ist die Materie,[13]) so ist das Entstehen der Materie, so ist das Vergehen der Materie."

„So ist die Empfindung, so ist das Entstehen der Empfindung, so ist das Vergehen der Empfindung."

„So ist die Wahrnehmung,[14]) so ist das Entstehen

---

[12]) Hierzu bemerkt Seidenstücker (System d. Buddhismus V. 2.): Der Unterschied zwischen den Khandhos und Upādānakkhandhos ist folgender: Während die ersteren die betr. Gruppen gleichsam an sich, rein unvermischt darstellen, bedeuten die letzteren dieselben Gruppen, „mit Haften (upādānaṁ) verbunden und mit sündigem Hange (āsavā) vermischt," d. h. die Gruppen in Beziehung gesetzt zu einem begehrenden, haftenden Bewusstsein.

[13]) Rupaṁ, der erste der fünf Khandhos, steht der Gesamtheit der vier übrigen Khandhos (nāmaṁ) gegenüber. Rupam zerfällt in die vier grossen Wesenheiten (mahābhutāni) oder Elemente (vgl. Anm 7.) und in die 24 abgeleiteten Eigentümlichkeiten körperlichen Daseins (eine Liste derselben vgl. Seidenstücker, Syst. d. Buddh. II. 1.) „Materie" ist zwar nicht die wörtliche Übersetzung des Wortes, gibt aber zweifellos den Sinn besser wieder als das übliche „Form."

[14]) Saññā, der dritte Khandho, umfasst die Wahrnehmung, d. s. die auf Grund der Empfindungen (vedanā) sich erhebenden analythischen und synthetischen Prozesse innerhalb des Bewusstseins, und die Resultate dieser Wahrnehmungsprozesse, die ab strakten Vorstellungen, Begriffe.

der Wahrnehmung, so ist das Vergehen der Wahrnehmung.

„So sind die Charaktereigenschaften,[15]) so ist das Entstehen der Charaktereigenschaften, so ist das Vergehen der Charaktereigenschaften."

„So ist das Bewusstsein, so ist das Entstehen des Bewusstseins, so ist das Vergehen des Bewusstseins."

„So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da;" diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Gruppen des Anhaftens.

11. Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten,

---

[15]) Saṅkhārā, der vierte Khandho, umfasst 52 Eigenschaften, die vorwiegend Charaktereigenschaften sind, doch gehört auch die Berührung (phasso, Kontakt der Sinnesorgane mit den Objekten, das 6. Glied der Kausalkette), der ganze vedanākkhandho und saññākkhandho, Denkvermögen (cetanā) u. dgl. hierher. vgl. Rhys Davids, Buddhismus p. 98. f.

nämlich den sechs subjectiv-objektiven Sinnesgebieten.[16])

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sechs subjektiv-objektiven Sinnesgebieten?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch das Auge, und die Formen kennt er, und auch die Fessel[17]) kennt

---

[16]) Die sechs subjektiv-objektiven Sinnesgebiete (salāyatanaṁ): Gesichtsinn (eig. Auge, cakkhu) und Formen (rūpe), Gehörssinn (sotaṁ) und Töne (saddhe), Geruchssinn (ghānaṁ) und Düfte (gandhe) Geschmackssinn (eig. Zunge, jivhā) und Säfte (rase); Tastsinn (eig. Körper, kāyo) und Tastobjekte (eig. das Berührbare, phoṭṭhabbaṁ); Verstand (mano) und Denkobjekte dhamma). Hiervon gehören die sechs Sinne, Gesichtssinn usw. inklusive Verstand zu den 24 abgeleiteten Eigentümlichkeiten des rupakkhandho; von den Objekten gehören Formen, Töne, Düfte und Säfte ebenfalls zum abgeleiteten rupaṁ; dagegen sind unter den Tastobjekten die vier Elemente, unter Denkobjekten, die zum nāmaṁ gehören, saññā- und vedanā-kkhandha zu verstehen.

[17]) Die Fessel (saññojanaṁ) ist eine zehnfache, je nach der besondern Beschaffenheit des Objektes: 1. Der Glaube an die Realität des Individuums (sakkāyadiṭṭhi). 2. Zweifelsucht (vicikicchā). 3. Der Glaube an die Wirksamkeit von Riten und Zeremonien (sīlabbata-parāmāso). 4. Verlangen nach sinnlicher Lust (kāmarāgo). 5. Gehässigkeit (paṭigho). 6. Verlangen nach formhafter Existenz (rūparāgo). 7. Verlangen nach formloser Existenz (arūparāgo). 8. Stolz (māno). 9. Unruhe (uddhaccaṁ) und 10. Unwissenheit (avijjā).

Diese zehn Fesseln machen zusammen den Lebenshang (taṇhā) aus. Ihr allmähliches Schwinden gibt den wahren Massstab ab für die Annäherung des Individuums an sein endliches Ziel, Nibbānam. Solange sie alle bestehen, hat der Mensch in Wahrheit noch keinen Schritt näher zur Erlösung getan, er ist noch ein Weltling (puthujjano), steht ausserhalb der vier transzendentalen Pfade der Heiligen (ariyo). Hat er aber einmal die Pfade beschritten, so verschwinden die drei ersten Fesseln beim Eintreten in den Strom (dessen anderes Ufer Nibbānaṁ ist, als Sotapanno, noch sieben Wiedergeburten unterworfen),

er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt das Ohr, und die Töne kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt die Nase, und die Düfte kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht, er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt die Zunge, und die Säfte kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt den Körper, und die Tastobjekte kennt

---

die zwei folgenden hören in ihren gröberen Formen auf bei Erlangung der Einmalwiederkehr (als Sakadāgāmin; ihm steht noch eine Wiedergeburt in einem Himmel und eine unter den Menschen bevor), ihr völliges Verschwinden tritt ein bei Erreichung der Nichtwiederkehr (zu dieser Welt, als Anāgāmin; ein solcher wird nur noch in den Himmeln des rupaloka oder arupaloka wiedergeboren, von wo aus er Nibbānaṁ erreicht). Die fünf letzten Fesseln werden auf dem Pfade des Arahat vernichtet.

er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er erkennt den Verstand, und die Denkobjekte kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.[18])

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch in Bezug auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er

[18]) Die Bedeutung der Übung erhellt aus einer Betrachtung der Kausalkette (paṭiccasamuppado): Von der Unwissenheit abhängig ist das Tätigkeitsaggregat, hiervon das Bewusstsein, davon Körper und Geist (rūpaṁ u. nāmaṁ), davon die sechs Sinnesgebiete, davon der Kontakt derselben, davon die Empfindung, davon der Lebenshang, davon das Anhaften, davon die dauernde Existenz, davon die Geburt, davon Altern, Sterben usw. Von diesen zwölf Gliedern gehören der jeweils bewussten Gegenwart nur vier an: die Sinnesgebiete, ihr Kontakt, die hieraus entspringende Empfindung und die phänomenale Seite des Lebenshanges, nämlich die zehn Fesseln. Hier also ist eine Stelle, an welcher der Lebenshang wirksam bekämpft werden kann durch scharfe Kontrolle der Sinnesorgane hinsichtlich ihres Kontaktes mit den Objekten.

verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sechs subjektiv-objektiven Sinnesgebieten.

12. Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sieben Gliedern der Erleuchtung.

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sieben Gliedern der Erleuchtung?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch, wenn in ihm das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins ist: In mir ist das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins.“ Wenn das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied des Eingedenkseins eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied des Eingedenkseins durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Gesetzeserfor-

schung durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Tatkraft ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Tatkraft.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Tatkraft nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Tatkraft ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Tatkraft eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Tatkraft durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Freudigkeit ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Freudigkeit.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Freudigkeit nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Freudigkeit ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Freudigkeit eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Freudigkeit durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Ruhe ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Ruhe.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Ruhe nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Ruhe ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Ruhe eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Ruhe durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Sammlung ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Sammlung.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Sammlung nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das

Erleuchtungsglied der Sammlung ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Sammlung eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Sammlung durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied des Gleichmuts ist: »In mir ist das Erleuchtungsglied des Gleichmuts.“ Wenn das Erleuchtungsglied des Gleichmuts nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied des Gleichmuts ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied des Gleichmuts eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied des Gleichmuts durch Uebung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da“; diese Ueberzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sieben Gliedern der Erleuchtung.

Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in

der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den vier erhabenen Wahrheiten.

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den vier erhabenen Wahrheiten?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch den Tatsachen gemäss: „Das ist das Leiden;“ erkennt er den Tatsachen gemäss: „Das ist die Entstehung des Leidens;“ erkennt er den Tatsachen gemäss: „Das ist die Vernichtung des Leidens;“ erkennt er den Tatsachen gemäss: „Das ist der zur Vernichtung des Leidens führende Pfad.“[19])

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Ob-

---

[19]) Ang. Nik. VI. 63 ... Das Leiden, ihr Mönche, soll man erkennen, den Entstehungsgrund des Leidens soll man erkennen, ... die Leidensvernichtuug soll man erkennen, den zur Leidensvernichtung führenden Pfad soll man erkennen: So, fürwahr, wurde dies gesagt; mit Bezug worauf aber wurde es gesagt?

Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, Sterben ist leidvoll, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind leidvoll, die Nichterlangung des Gewünschten ist leidvoll, kurz, die fünf Anhaftensgruppen sind leidvoll. (vgl. Anm. 12.)

Und was, ihr Mönche, ist des Leidens Entstehungsgrund?

Der Lebenshang, ihr Mönche, ist des Leidens Entstehungsgrund ....

Und was, ihr Mönche, ist des Leidens Vernichtung?

Die Vernichtung des Lebenshanges, ihr Mönche, ist des Leidens Vernichtung.

Dieser edle achtteilige Pfad aber ist der zur Leidensvernichtung führende Pfad, nämlich rechte Ansichten, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Tun, recht. Lebensweise, rechte Anstrengung, rechtes Eingedenksein, rechte Konzentration.

jekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da"; diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den vier erhabenen Wahrheiten.

Wer immer, ihr Mönche, durch sieben Jahre diese vier Grundlagen des Eingedenkseins in dieser Weise übt, der hat eine von zwei Früchten zu erwarten: Entweder das Wissen noch in diesem Leben, oder, wenn ein Daseinsrest besteht, die Nichtwiederkehr. Und wenn es auch, ihr Mönche, nicht sieben Jahre sind: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins durch sechs Jahre, fünf Jahre, vier Jahre, drei Jahre, zwei Jahre, ein Jahr in dieser Weise üben mag, und wenn es auch, ihr Mönche, nicht ein Jahr ist: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins sieben Monate lang in dieser Weise üben mag, der hat eine von zwei Früchten zu erwarten: Entweder das Wissen noch in diesem Leben, oder, wenn ein Daseinsrest besteht, die Nichtwiederkehr.[20]) Und wenn es auch, ihr Mönche,

[20]) D. h. er erreicht entweder als Arahat noch in diesem Leben Nibbānaṁ, um beim Tode restlos zu verlöschen, oder es führt ihn ein Upadhirest, bestehend in Verlangen nach formhaftem oder formlosem Dasein nach dem entsprechenden Himmel

nicht sieben Monate sind: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins sechs Monate, fünf Monate, vier Monate, drei Monate, zwei Monate, einen Monat, einen halben Monat lang in dieser Weise üben mag, und wenn es auch nicht einmal ein halber Monat ist: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins sieben Tage lang in dieser Weise üben mag, der hat eine von zwei Früchten zu erwarten: Entweder das Wissen noch in diesem Leben, oder, wenn ein Daseinsrest besteht, die Nichtwiederkehr.

‚Dieser Pfad, ihr Mönche, ist der einzige, der zur Läuterung der Wesen, zur völligen Ueberwindung von Kummer und Jammer, zum Untergang des Leidens und Trübsinns, zur Erlangung des Wissens und zur Verwirklichung des Nibbānaṁ führt, nämlich die vier Grundlagen des Eingedenkseins': Was so gesagt wurde, das wurde mit Bezug hierauf gesagt.[21])

Dies sprach der Erhabene. Hingerissenen Herzens freuten sich jene Mönche über die Rede des Erhabenen.

Das „Ich".

Wer ist er, der geheimnisvolle Gast,
Der hinter der durchfurchten Stirne
Auf jede leise Regung passt
Und sie notiert im weichen Hirne?

Wer ist der „Ich", mir selber fremd,
Der wie im Wahnwitz vorwärts stürmet,

---

des rūpavesaro oder arūpāvacaro, von wo er nicht mehr zur Welt der Menschen zurückkehrt, sondern nach längerer oder kürzerer Zeit Nibbānaṁ erlangt.

[21]) Hiermit ist das ganze Suttaṁ als eine Ausführung des Einteilungssatzes bezeichnet.

Den nie ein Hindernis gehemmt,
Das sich auf seinem Wege türmet?

Wer ist es, der verzweiflungsvoll
Wie rasend an den Ketten rüttelt,
Der selber sich verneinen soll —
Eh' Welt und Dasein abgeschüttelt?

Wer ist er, der dann bebt im Glück?
Der nimmer seine Gier mag stillen?
Der Freiheit sucht, und doch gehemmt'
Durch seinen eignen trüben Willen?

Unnennbar ist er, halb Gespenst,
Hat selbst als Störung sich empfunden,
Der eigne „Ich“, den du nicht kennst,
Der lässt sich nimmermehr erkunden.

Wohin, woher, wozu, warum?? — —
Die Fragen füllen ganze Bände, —
Wir sind doch sonst nicht gar so dumm,
Doch stehn wir hier verdutzt am Ende.

Wir wissen nur: der liebe „Ich“
Bereitet uns nur Qual und Sorgen; —
Gar mancher wünscht sich sicherlich
Er wäre vor sich selbst geborgen.

Geduld! Wie er auch prahlt und prunkt, —
Er muss sich der Verneinung neigen,
Wir eilen noch zum Ruhepunkt — — —
Und bringen ihn zuletzt zum Schweigen

Walter Markgraf.

Buddha-Rupa.



Die Buddho-Statue, das Ebenbild, „die Körperlichkeit" Buddha, so wie wir sie aus der bildenden Kunst des fernen Ostens kennen, war lange Zeit nur ein Objekt des Kuriositätensammlers, der es als ein Exoticum je nach der Materie, aus der sie gearbeitet, höher oder niedriger einschätzte. Eben das Unpersönliche der Bildhauerarbeit, sei sie nun aus Holz, aus Elfenbein, aus Marmor, aus Alabaster oder aus Ton gearbeitet, hat das Interesse des nur auf's persönliche gerichteten Blickes des Europäers nicht fesseln können.

Fortschreitend mit der Entwicklung unserer Kenntnisse des Lebens im Osten und der tieferen Eindringung in die Seele desselben ist das Interesse, das wir im allgemeinen der Kunst des fernen Ostens entgegenbringen, gewachsen und heute ist die Geschichte der Entwicklung indischer Kunst schon ein wohl durchgearbeitetes Feld, auf welchem viel schönes schon Gemeingut der Kulturmenschheit geworden ist.

Gerade in der Bildhauerei ist die Kunst Indiens besonders hoch entwickelt, während in der Architektur und in den Relief-Arbeiten durch den Umstand, dass Zeit und Arbeitslohn überhaupt bei Schaffung dieser Kunstwerke nicht in Betracht kam, eine solche Überladung an Details erwachsen, dass dieselbe bis zu physischem Unbehagen unserem Europäischen Geschmack zuweilen zuwiderläuft.

Auch darin herrscht das Gedankliche — wenn auch mit geradezu erdrückender Eintönigkeit. — vor, — und sind es vornehmlich religiöse Symbole, das

Lotusblatt in hundert Varianten, die Lotusblüte, die Legenden aus Buddhos Leben in Relief.

Dass aber in der Entwicklung der bildlichen Darstellung des Buddho eine unseren Blicken heute sich ganz klar darbietende Entwicklung — an Hand der Entwicklung der buddhistischen Philosophie verfolgbaren Verwandlung nachweisen lässt, davon ist bis jetzt in der einschlägigen Literatur nichts zu finden. Eben diese Rückwirkung des Gedanklichen auf die Skulptur ist es, die ein erhöhtes Interesse beanspruchen darf, da ja bis zum heutigen Tage noch die Frage der Rückwirkung der grossen Geistesströmungen auf die Gestaltung der bildenden Künste kaum einer genauen Untersuchung unterzogen worden ist. So haben zum Beispiel der Naturalismus in der Literatur und in den bildenden Künsten und der Materialismus der Philosophie in den letzten Jahren des vergangenen Säkulums heute dem Aufschwunge der idealistischen Philosophie zufolge dem Impressionismus, dem Idealismus in Malerei und Bildhauerei und dem Symbolismus in Beiden, sowie in der Literatur und der Musik den Platz räumen müssen.

In dieser Perspektive ist der, bei Ausgrabung von Takht-I-Bahai gefundene Buddho-Kopf, der auf den ersten Blick eher einem griechischen Alkibiades-Kopf, als einem Buddho-Kopf ähnelt, sehr lehrreich. Der aufmerksamere Beobachter, der Kenner sieht den Einfluss der griechischen Kunst auf den indischen Meister. Genau so wie zur Zeit Menanders' — des guten König Milindo der Pali-Literatur — griechische Münzen mit sanskritsprachigen Inschriften und indische Münzen mit griechischen Inschriften und Dekorationen erschienen sind. Zur Zeit war gewiss der Einfluss griechischen Denkens auf die Entwicklung indischer Philosophie

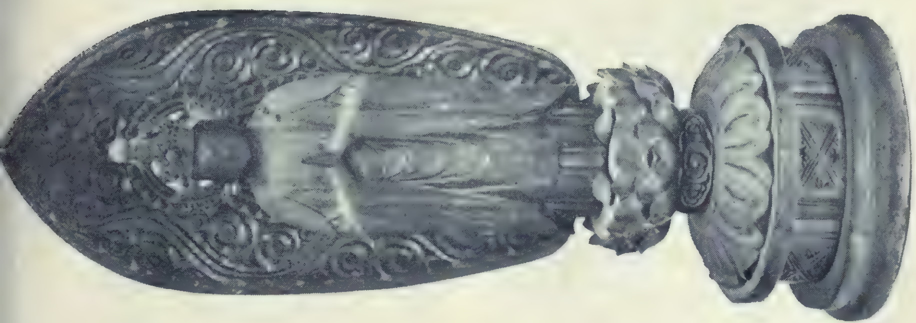
und in Wechselwirkung indischer Philosophie auf die Gedankenwelt griechischer Denker von eminenter Bedeutung.

Der Kopf selbst ist von einer Klassizität, die an die besten Werke der Antike erinnert und die indische Note klingt nur als leise Musik mit durch. Als charakteristischer Zug ist eben das absolut Unpersönliche zu erwähnen, das selbst der Menschentypus — ob kaukasischer, eranischer oder mongolischer Art — kaum festzustellen. Es verkörpert sich in demselben aber die klassische Ruhe und Weltabgeschiedenheit des grossen Meisters, wie eben in der Zeit ihrer Entstehung in der buddhistischen Philosophie des erleuchteten Meisters, so frei von allem Religiösen, frei von Mystik und Symbolik, rein als Ideal-Mensch, wie er selbst in höchst eigener Person.

Ganz anderen Eindruck erweckt die stehende Figur in Holzschnitzerei, wo der Buddho mit andächtig gefalteten Händen tief versunken auf dem Kelche der Lotusblume steht, und ein stilisiertes Lotusblatt ihn, wie ein heiliger Schrein beschattet. Ein Hauch mittelalterlicher Mystik umwebt die Figur. Die edlen Züge des Kopfes sind von Raffaelischer Reinheit und die religiöse Versunkenheit des traumhaften Quattrocento ist dem Kunstwerke eigen. Auch die minutiöse Ausarbeitung des spröden Holzmateriales, die edlen Linien des Faltenwurfes, die Haltung der Figur, insbesondere aber die Feinheit der schmalen, zarten Hände hat Etwas von der Art Sandro Botticellis. Die Zerbrechlichkeit des Materiales, wie auch die verhältnismässige Seltenheit derartiger Meisterwerke hat die holz-geschnitzten Buddho-Statuen zu einer ganz besonderen Rarität gestempelt und eben aus diesem Grunde sind die aus dem Mittelalter und gegen Anfang









der Neuzeit stammenden holzgeschnitzten Buddha-Statuen von ganz besonderem Interesse. Nun ist es gerade um diese Periode herum eine eigenartige Erscheinung der buddhistischen Gedankenwelt, dass gerade damals das eigentlich Mystische, das Emotionelle — im Gegensatze zum Rationellen — in die Lehre eindringt, und entspricht das auch der Theorie, dass die grossen Geistesbewegungen der Menschheit über geographische und politische Grenzen hinweg sich über den ganzen zivilisierten Erdenrund ausbreiten.

Gerade diese Figur weist bei geradezu verblüffender Vollkommenheit der Form einen eigenartigen Rhytmus der Linien, der dabei ganz abseits des abstrusen Naturalismus steht, der ausserdem der indischen anhaftet. Diese vollkommene Harmonie, diese Gesammeltheit, diese sonnige, weise Ruhe ist die Personifizierung der buddhistischen Philosophie. Abgekehrt vom weltlichen Getriebe, in geklärtem tiefen Sichversenken, so steht der Buddho im Lotuskelche, damit symbolisierend, dass, wie die Lotusblume weiss und unbefleckt auf schlammigem Gewässer, so steht in jungfräulicher Unberührtheit der Weise im Walten der Welten. Nibbānam — wo Form und Name verschwinden, wo der Durst erlöscht und der Wahn versiegt, wo alles selige Harmonie und seliger Rhytmus, hoch über dem Kreislaufe des Samsaro: Alles dies liegt verkörpert in der kleinen Statue, und das alles dies mit so einfachen Mitteln, mit so künstlerischer Wahrhaftigkeit und Überzeugung darin zum Ausdrucke gelangt: eben darin liegt der künstlerische Wert desselben.

Die sitzend meditierende Alabasterfigur, geschmückt mit einfachen Farben, in rot und gold an den markanten Linien, polychrom wirkend dadurch,

wie ein ultramodernes Modebildnis irgend eines jungen Pariser Bildhauers: das ist der Typus der neuzeitlichen, aus Birma stammenden Buddhofigur. Edel und einfach — aber realistisch. Eben das durchgeistigte des Früheren geht ihm ab, was bei demselben so charakteristisch. Mit einer Hand berührt sie die Erde, damit symbolisierend, dass in ihm im Kontakt mit derselben der Rythmus des Weltalls lebendig wird.

In keinem der sonst üblichen, schon ganz schablonisierten Positionen, wie Buddha unter dem Bō-Baume, oder liegend, dem Löwen gleich, auf der Seite, ins Nibbānam eingehend, oder auch stehend mit gefalteten Händen oder gekreuzten Armen: keine dieser Posen hat die Wirkung der weltversunkenen Meditation dieser ganz stilisierten Figur. Das Lächeln des Mundes, der Augen, die Ruhe des Faltenwurfes, die eigenartig stilisierten Ohren: alles das ist in reinste Formen aufgelöste Ruhe und Friede.

Durch Jahrhunderte hat sich diesem Typus gegenüber noch ein äusserst charakteristischer Typus der Buddho-Darstellung herauskrystallisiert. Die bekannteste Attitüde des sitzenden, die Hände eigenartig im Schosse gefalteten Buddho, die schon ganz zum Schema geworden, wie ja überhaupt dem Osten der Hang zur Schematisierung eigen. Es ist der Abglanz vieler Jahrhunderte individueller Kunstempfindung darauf und eben darin liegt die übermenschliche Ruhe, die die Figur haucht.

Tief unter den Dingen liegt das Kammam, der Urgrund alles Geschehens. Aller Dinge Alfa und Omega. Wenn auch die Ereignisse des Alltags den Denker ablenken und ihn aus seiner Versunkenheit drängen, so erinnnert ihn diese Ruhe des Buddho-Rupa, was die Lehre des Meisters sei. Die Formen

der Darstellung seiner Persönlichkeit — erst der Schönheitskultur der hellenischen Zeit, dann die religiöse Mystik des Mittelalters, endlich der Rationalismus und der Idealismus der Neuzeit: die europäischen Analogien der Buddha-Darstellung stehen in diesen vier Figuren klar vor unseren Augen.

Während wir im Sinne Goethes die schätzenswertesten Formen der künstlerischen Betätigung nur im Persönlichen, in der Entfaltung der künstlerischen Persönlichkeit suchen, sind die Meister aller dieser Schöpfungen gänzlich unbekannt. Sie sind verschwunden im Wirbel der Jahrhunderte. Keiner frägt, wer sie waren, wo sie gelebt und was sie gelitten. Gerade dieses Unpersönliche der Kunst aber ist für den Orient charakteristisch, dieser Mangel des Persönlichkeitskultus, und trennt ihn mit einer scharfen Demarkationslinie vom Westen. Dieses Unpersönliche zeigt sich aber auch in der bildnerischen Darstellung der grössten Persönlichkeit, die der ferne Osten gezeugt. Eben in der vollständigen Abwesenheit jedweder persönlichen Züge. Während zum Beispiel der Christustyp von der bildenden Kunst mit so eigenartiger Präzision heraúsgebildet wurde, dass wir auch im Alltage von einem Menschen mit einem Christuskopfe sprechen können, hat der Osten einen Buddho-Kopf oder Buddho-Typus nicht hervorgebracht. Die persönlichen Züge sind so verschmolzen, dass nicht einmal der Rassentypus festzustellen ist, mit Ausnahme derjenigen Bildnisse, die die charakteristische Mongolenfalte des Auges (in anthropologischem Sinne) aufweisen.

Der kleine Kreis auf der Stirne ist das Symbol der Erleuchtung und als solches das einzige religiössymbolistische an den Figuren. Der Heiligenschein

ist nur als Ornament gedacht und ist speziell im Norden wohl schon auf christlichen Einfluss der Missionen zurückzuführen.

So ist er einfach und menschlich in der künstlerischen Darstellung, genau wie er es in seiner Philosophie, oder in den herrlichen Legenden der Lalita-Vistara ist, wo er unter tausenden Wundern nur der stilisierte, erhabene, alles irdische überwindende Mensch im edelsten Sinne ist.

Gerade die kunstgewerbliche und künstlerische Darstellung ist ein wichtiger Faktor in der Erweckung des Interesses weiter Kreise für die Lehre und das Leben des grossen Meisters.

Aus der Rolle des Exoticums und Curiosums erhebt sich, Phönix gleich aus der Asche, die moderne Bewertung indischens Lebens auf dem Wege ernster Würdigung in künstlerischer und wissenschaftlicher Beziehung. Lénard Jenö.

Abend in einer Ausstellung.

Von **Theodor Tagger** (Berlin).



Ein Saal. Darin stehen lauter Buddhas. An den vier Wänden, die in Nischen geteilt sind. In jeder Nische ein Buddha. In Stein, in Holz, das golden überstrichen ist, das matt leuchtet in einem sanften Licht, wie rotes Gold, das sehr alt geworden ist, aber immer Gold geblieben. Es hat sich über die Jahrhunderte gehoben.

Diese goldenen Statuetten aus Holz sind goldene Brücken. Buddha, der die Zeiten überdauert, mit einer ereignislosen Ruhe, ist eine Brücke, von Menschentum zu Menschentum führend, hoch über die Zeit hinweg, die darunter kommt, geht und sich überschlägt. Wie die Menschen der Tangzeit Buddha fühlten und Form werden liessen — das war vor eintausend und zweihundert Jahren —, bleibt er auch heute Erlebnis. Als Kunstwerk gewordene Andacht.

Ein Saal, darin stehen lauter Buddhas. Auf uns Europäer macht das einen seltsamen Effekt. Wir können das Religiöse dieser Gestalt nicht empfinden. Aber wir fühlen hier doch mehr als blosse Kunst. Und wir bringen es nicht fertig, eine Buddhastatue rein als Kunstwerk ebenso zu betrachten, so ganz ohne jede empfindsame Ergriffenheit, wie etwa die Statuen der grichischen Götter. Vor einem marmornen Zeus wird uns sein Symbol nicht Erlebnis, nur Reflexion. Wir benützen sie, um mit persönlicher Kritik die Ausführung des Kunstwerkes zu prüfen. Vor einem marmornen Buddha stehen wir ganz anders

Vielleicht weil die christliche Religion der buddhistischen so ähnlich ist? Als die ersten Missionäre des Katholizismus nach China kamen, waren sie selbst von der Ähnlichkeit der Riten überrascht. Im ersten Augenblick wussten sie nicht, was hier zu bekehren sei. Allerdings fanden sie bald eine jesuitische Lösung dieses Rätsels: sie sagten, dass ihnen der Teufel vorausgeeilt sei und dass er das Christentum hierhergetragen habe. Sie sagten, dass der Buddhismus eine satanische Verhöhnung des Katholizismus und dass er eine Religion der Hölle sei. Dieses Erstaunen können wir begreifen. Beide Religionen haben einen äusserlich auffallend übereinstimmenden Gehalt. Denn sie beide

predigen das grosse Verzichten. Und die Zeremonien ihres Dienstes sind ähnlich. Die Verschiedenheiten beginnen erst mit den Visionen nach dem Tode. Die sieht die Christenheit voll Farben und Leuchten, voll von den Glückseligkeiten des Überirdischen, und je grösser eine Askese des Erdenlebens war, umso strahlender, unbegreiflich-schöner malt sie die übersinnlichen Gesichte, die durch Aeonen hindurch den Geläuterten das Himmlische verheissen. So voll seines persönlichen Glückes erbaut sich der gläubige Christ die Extramundanität, in die er nach seinem Tode eintreten wird.

Der Buddhist sieht sie ganz anders. Er sieht sie unpersönlich. Die Askese des Erdenlebens ist ihm nicht Sicherung eines himmlischen Überflusses an allem Glück. Sie ist ihm das Gegenteil. Nicht dass sein Selbst in Nirwana durchtränkt werde von allen Sonnen des Lebens, erwartet er, sondern dass es überhaupt aufhöre, zu sein. Dass es ganz und gar verlösche und in eine zeitlose Dunkelheit tauche und nicht mehr sei. Der Einzug in Nirwana löst uns los von allem, was unser Wissen von uns selbst ausmacht, befreit ganz von dem Gefühl unseres Selbst, so dass wir unsere Schwere verlieren, überhaupt ohne Schwerpunkt schwebend und ohne Bewegung wieder das sind, ohne da zu sein.

Von den Schleiern dieser Vision umweht, sind alle Buddhas entstanden. Die Künstler, die sie schufen, nennen sie nicht. Sie wollen sich nicht nennen, weil sie wollen, dass man gar nicht bedenke: wer diese Werke geschaffen habe. Erklären wir wie oben ihr Verstehen des Lebens und des Todes, so kann uns das nicht befremden. Diesem fernöstlichen Volk ist die Person ein Zuviel, das im Menschen bekämpft werden muss. Das höchste Glück ist, sein Ich in sich überwunden

zu haben, sagt es. So ein marmorner Buddha ist der steingewordene Glaube eines Unbekannten, der nicht Kunst ausübte, als er eine Gestalt in Marmor schlug, der Religion geschaffen hat, nicht eine Statue, sondern Form gewordene Religion.

Deswegen sind wir Empfängliche, die ihre Innenwelt diesen Bildwerken hinöffnen, wenn wir vor ihnen stehen. Und sind nicht wie etwa vor den Herrlichkeiten eines Praxiteles Kritiker, die Kunst geniessen. Die Religion, die diese Buddhas meisselte, steht uns nah.

In diesem Saal, wo viele Standbilder nebeneinander sind, fühlen wir das deutlich. Einige sind aus Holz, andere in Marmor, in brüchigen anderen Gesteinen, weiss wie der eisige Schnee der Höhen, mit einem Grundton ins Blaue, gläsern und kristallen. Andere sind farbig, wie jene matten, ermüdeten Farben, die koreanisches Kunstgewerbe aus den Jahrhunderten herübergerettet haben und die sehr von den Illuminationen des Lackes abstechen, der golden, schwarz oder rot, später, schon viel später seine dekorative Höhe erreicht; in einer Epoche, da die sinnlichen Elemente für Augenblicke, während der mittleren Toiotomie- und Tokugawazeit die Oberhand gewannen. Bei diesen Buddhas sind die Augen meist geschlossen, sind nichts als eine Linie. Und die Hände sind ganz feminin und so zart wie eine Zerbrechlichkeit. Da ist ein weicher süsser Yakushi aus Holz, aus dem Japan des vierzehnten Jahrhunderts. Ein anderer ist voll Schlankheit und mit einem Ausdruck von Güte, der hinter den geschlossenen Augen steht. In diesen Gestalten sind alle Gebärden unausgedrückt und doch da. Irgendwo hinter ihnen. Ein Chinabuddha in bemaltem Marmor ist streng wie der jüngste Tag. Er entstammt der Sungzeit, da man haupsächlich Landschaften, Blumen und

Tiere malte. Kam ein Künstler da zu einem Buddha, den er nicht zerschlug, so muss dieser wie ein Bekenntnis, eine Beichte entstanden sein: verzweifelt und alle Schläge in sich fassend, die auf ihn kamen. Seine stumme Einwilligung ist hier Form geworden in diesem Marmorrelief, das bemalt ist und trotzdem unglaublich hart neben den anderen Buddhas steht.

Es gibt welche, die auch auf Seide gemalt sind, welche auf Papier, ganz zart, mit ein paar Aquarelltönen. Von den seidenen fällt ein Buddha auf, ein japanischer, mit seinen Begleitern Maniusri und Samatabhadra. Die drei Gestalten sind wie eine Pyramide aufgebaut und Kreise laufen golden um das mittlere Haupt. Aber die Kreise sind nicht die Gloriolen der christlichen Bilder, sie sind zahlreich, vergrössern sich, der kleinste umschliesst den Kopf und die anderen weiten sich sehr, umfassen die Gestalt und symbolisieren die Göttlichkeit, die von ihr ausströmt in die Welt. Ein anderer seidener Buddha, der hundert Jahre früher entstand, schwebt noch über seinen zwei Begleitern. Golden träufelt ein Lächeln auf das Schwarz der Welt, die diese gemalte Seide mit wirkungsvollem Kontrast zeigt. Gold und Schwarz sind die grossen Pole, sind Erlösung und Pessimismus der Welt, und der goldene blickt stolz und auf dieses Schwarz, so sehr Höhe wie die Sonne und auf dünnen, kaum profilierten Wolken schwebend mit den zwei Trabanten.

Die auf Papier sind Rollbilder. Sie muss man sich hängend, an die niederen Wände denken, in einem japanischen Zimmer als die Wellen des Ruhigen, Harmonischen Buddhas, zwischen den Grimassen der bösen Shintogötter. Denn die Japaner und Chinesen haben gleichzeitig zwei Religionen. Die eine ist ihnen Leben und Tod, ist ihnen Erlebnis des Daseins. Die

andere brauchen sie für die Bedürfnisse des Tages. Denn sie unterscheiden scharf zwischen Zweck des Lebens und Zweck der Stunden. Und man könnte von ihnen sagen, dass ihre Stunden gar nicht ihr Leben sind. Das zeigt sich ja bei den kleinsten Angelegenheiten des Tages. Was der Tag erfordert, geben sie ihm. Aber so gleichgültig stehen sie der Qualität diese Dinge gegenüber, dass sie sie am nächsten Tag wieder neu erwerben müssen. Ihre Strohsandalen reichen für zwei Stunden. Dann zerreissen sie. Aber sie sollten gar nicht besser sein. Man kauft in der nächsten Station des Weges ein Paar neue, die wieder nur für wenig Stunden tauglich sein werden. Über die Dauerhaftigkeit des Werkzeuges zum Leben lächelt der Ostasiate. Ebenso ist es mit den Tempeln der Shintogötter: auch sie sind nur Werkzeuge zum Leben. Sie werden sehr flüchtig gebaut, sie gleichen hölzernen Baracken, und müssen sehr oft niedergerissen und neugebaut werden. Selbst das Allerheiligste, der Schrein mit dem Spiegel, ist aus schlechtgefügtem Holz. Und ein Gesetz befiehlt, dass er alle zwanzig Jahre in tausend Splitter zerschlagen werde. Man will immer wieder erinnern, dass diese Religion nur als das Augenblickliche des Lebens da ist und nicht als sein grosser Sinn. So wacht ein Gebot, dass die Verehrung der Shintogötter nicht übergreife, nicht mehr sei als eine Verrichtung des Tages. Aber die Buddhatempel sind aus unvergänglichem Material gebaut, sind schon Jahrhunderte alt und stehen noch heute. Ich habe von einer chinesischen Stadt gelesen. Der Name ist mir entfallen. Die Stadt ist nicht mehr da. Aber den Tempel kann man noch heute sehen und rundherum waren einmal die Häuser einer grossen Stadt. Die Werkzeuge des Lebens, die Häuser und

die grosse Stadt, hat der Sturm der Zeit hinweggefegt. Über dieses Flüchtige gehoben, steht die Zeitlosigkeit des Buddhahauses. Buddha ist zu gross, um eine gute Reisernte zu erflehen. Und zu gross, um neben ihm an Vaterland und Menschenfreundschaft zu denken. Buddha ist nur für die Manifestationen der Ewigkeiten, des Lebens und des Todes. Für die Stunden, Tage und Jahre glauben sie an die Shintogötter, die einfach ein Konglomerat sind von Superstitionen. Die papiernen Rollen sind aufgeklebt auf einen breiten Streifen wundervollen Brokats. Der dient als Rahmen. Er hat an zwei Enden zylindrische Stäbe. Das Bild ist meist zugerollt und wird an festlichen Tagen länglich an die Wand gehängt. Es gibt auch Querrollen, die grösseren Umfanges sind und die man liegend, Teil für Teil aufrollt und, alles Stundenmass vergessend, betrachtet.

In diesem Saal ist auch eine Hand zu sehen. Nichts als eine Hand. Sie ist an einem schwarzen Gestell befestigt. Die Hand ist aus Trockenlack. Sie wird einer kolossalen Buddhastatue aus Kaushitu zugeschrieben. Sie gehört dem achten Jahrhundert Japans.

Man sehe diese Hand. Sie verkörpert in sich das, was wir um den Begriff des Buddha gewoben haben. Sie ist greifend und abweisend; zerschmetternd und liebkosend. Sie ist voll Abwehr und voll Liebe. Sie ist Gleichgültigkeit. Und dann doch wieder so, als wäre alles, was um sie vorgeht, ihr Ereignis. Die Hände der Mona Lisa Gioconda leben, sind schön, sind vielleicht das Schönste, was Farben auf Leinwand und Holz verewigt haben. Aber schneidet man sie heraus, so würden sie wahrscheinlich den ganzen Mythos verlieren, der in ihnen liegt. Die Hände der Mona Lisa Gioconda sind unsagbar schön

weil sie zusammengefügt sind mit allen Ausdrücken dieser Frau. Die Hände leben von diesen Augen und von diesem Lächeln am Munde: während hier sonst nichts als eine Hand ist. Sie ist allein in der Welt. Sie ist da, wie etwas Selbständig-Lebendes, und den Gedanken, dass sie früher einer vollständigen Gestalt gehört haben wird, dis jetzt irgendwie verloren ging oder zerbrach, diesen Gedanken denken wir gar nicht, wenn wir vor der Hand stehen. Sie ist alles, Stolz und Unnahbarkeit, und jeder Finger scheint ein Menschenleben zu sein: so kreist das Blut der Lebendigkeit in diesem Stück Holz. Man muss sich das merken, weil man solchem nicht oft begegnet, man muss sich die dunkelbraun lackierte Hand des Gautama aus Kaushitu merken.

* * *

Dieser Saal ist ein Tempel. Nicht für die religiöse Andacht. Ein Tempel für die rückhaltlose Hingabe an eine Kunst, die über alle Kunst hinausgewachsen ist; die zu den Inkarnationen einer Doktrin und einer ganz unvergleichlich stummen Welt geworden ist. Ich kam in diesen Saal gegen Abend, als kein Mensch mehr hier war und bevor die Lichter angesteckt wurden. Es war eine tiefe Dämmerung, beinahe Dunkel. Man hatte die Glasscheiben der Saaldecke überzogen. Da wuchsen aus allen diesen Nischen die Gestalten, weiteten sich stumm nach allen Seiten und schienen überzugreifen, sich zu verweben zu einer tiefen Melodie. Schienen sich zu bewegen, trotz ihrer unsagbar stolzen Gelassenheit der Gebärden, die sie über alle Zeiten hinaus nicht geändert haben: eine rechte Hand, die schlank ihre geöffnete Fläche dir entgegenhält und allen Lärm, die Geräusche des Lebens selbstsicher und wie selbstverständlich von sich weist; ein Körper,

dessen steiles Sitzen selbst wie eine Geste ist, eine stolze, abweisende und unsagbar gefestigte Gebärde der Ruhe.

Buddhas. Sie stehen hier in der Dämmerung rundherum und da fühlt man ihr ganzes Dasein aus ihnen heraussprechen. Es ist nichts als ein Vorbereitetsein auf Nirwana. auf das grosse Schweigen der Zeit und des Raumes. Sie schliessen alle mit einer namenlosen Verachtung die Augen vor Sansara, dem Kreisen des um das Leben kämpfenden Blutes. Es ist eine ungeheure Stille in ihrer Bewegungslosigkeit, als ob sie erhorchen würden, was die ganz grosse Ferne sagt. Denn die Künstler haben ihnen — was man an allen Werken beobachten kann — sehr grosse, schmale Ohren gegeben, Ohren, die grösser in ihrer Längsachse sind als oft der ganze Kopf; aber sie haben alle einen kleinen, schmalen und tiefgeschlossenen Mund: als wenn sie alles hören würden und es für sich behalten, als wenn alle Rhythmen, alle Bewegungen, die durch die Welt gehen, an ihr Ohr schlagen würden, in es hineinströmten und dann aufhörten, zu sein. Denn sie sind im grossen Schweigen und über allen Stimmen. Und was sie berührt, sinkt in ihre grosse Ruhe unter.

* * *

Der Saal, in dem diese Buddhas in Nischen nebeneinander stehen, ist zu finden in der Königlichen Akademie der Künste zu Berlin. Diese eröffnete Ende September eine Ausstellung: „Alte ostasiatische Kunst". China und Japan.

Diese Ausstellung ist von fundamentaler Bedeutung. Sie ist die erste in Europa. 1900 und 1910 (in Paris und London) gab es japanische Kunstausstellungen, die die japanische Regierung selbst veranstaltet hatte.

Selbstverständlich fehlte da China vollständig. Hier sehen wir Europäer zum ersten Male die ganze Evolution seiner Kunst. In ihrer Mitte stehen — ganz wie in der Mitte der Berliner Ausstellung — einige Buddhas, mit welchen ungenannte Künstler die Religion Form werden liessen, die Artistik dieses Volkes und seine ganze Psychologie. Und durch seine Buddhas kommt uns sein Verstehen des Lebens sehr unmittelbar nahe.



Das Ichproblem im Buddhismus.

Ein Vortrag von **Bikkhu Sīlācāra.**
Übersetzt von Alfred Eichelberger.



enn man epigrammatisch sein wollte, so könnte man behaupten, dass es kein Ichproblem im Buddhismus gibt, mit der Begründung, dass man dann in ihm kein Ich findet, wenn man das Ich als ein konstantes, unveränderliches metaphysisches Wesen auffasst. Das würde jedoch nur heissen, eine Sache auf scherzhafte Weise behandeln wollen, die in Wirklichkeit eine sehr ernste ist, denn grade in der Behandlung dieses Problems soll sich der Buddhismus am meisten von anderen Religionen und philosophischen Systemen unterscheiden, und bevor man nicht eine klare Vorstellung von der Lehre des Buddha grade über das Ich erlangt hat, ist man kaum berechtigt, zu sagen, dass man seine Lehre überhaupt in

irgend einem Punkte richtig verstanden hat. Daher konnte ich, als ihr Sekretär mich bat, ihnen über dieses unterscheidende Lebensprinzip unseres Glaubens zu berichten, es nicht abschlagen, obgleich es in ihrem theoretischen Gewande eine Lehre ist, die so fein und voller kleiner Unterschiede ist, dass es keineswegs eine leichte Sache ist, sie Menschen durch und durch klar zu machen, die nicht selbst vorher ernstlich und eingehend über den Gegenstand nachgedacht haben. Glücklicherweise findet man unter den vielen Schriften des grossen Auslegers Buddhaghosa eine Erläuterung, die grade dieses Problem erklären soll — — — eine Erläuterung, die so trefflich ist und so meine Kraft, etwas ihr ebenbürtiges oder gar etwas besseres zu schaffen, überschreitet, dass ich mich nicht erst erbiete, mich zu verteidigen, wenn ich von ihr Gebrauch mache.

Stellen wir uns einmal vor, wir gingen eines schönen Tages, wenn grade der Wind frisch bläst, hinab zu den Ufern eines Sees, und hielten über die Wasserfläche hin Ausschau, so werden wir scheinbar eine Anzahl von verschiedenen und von einander getrennten Wasserteilchen sehen, die leicht über die gemeinsame Oberfläche von der einen Seite des Sees auf die andere wandern, bis sie dann, wenn sie das dem Ufer, von dem sie ausgingen, gegenüberliegende Ufer erreichen, sich brechen und verschwinden; prosaisch ausgedrückt: wir werden Wogen erblicken. Dieses Schauspiel bietet sich dem Auge, so weit, wie es unbewaffnet uns etwas zu übermitteln vermag. Und wenn wir auch noch so lange und eingehend Umschau halten, werden wir zu nichts anderem überredet werden, als dass wir auf zahllose Wasserteilchen blicken, von denen jedes eine getrennte, besonders Identität für

sich besitzt, die bestehen bleibt, so lange wie sie ihre verschiedenen Wege über die Wasserfläche hin verfolgen, und erst anfhört, wenn sie das gegenüberliegende Ufer erreichen und sich in Schaum auflösen.

Und doch, wie gänzlich verschieden erweist sich der wahre Sachverhalt, wenn wir, unter Hintansetzung von dem, was für den Augenblick das menschliche Auge unbestreitbar zu bezeugen scheint, eingehend und aufmerksam das Verhalten des Wassers unter dem Einfluss der Luftströmungen zu untersuchen beginnen, die über seine Oberfläche hin streichen!

Wenn wir uns auf eine solche Untersuchung einlassen, so kommen wir sofort zu der erstaunlichen Tatsache, dass das, was sich vor dem unbewaffneten Auge abzuspielen scheint, ganz falsch ist. Wir finden, dass keineswegs selbständige Wasserteilchen ihren Weg auf der einen Seite des Sees beginnen und zu der andern Seite hinüber wandern. Statt dessen finden wir, dass unter der Gewalt des über die Oberfläche des Sees hinstreichenden Windes eine Reihe von Vertiefungen und entsprechend Erhöhungen jener Oberfläche auf einander folgen und so dem Auge den Anschein von getrennten Wasserteilchen bieten, die so vollkommen in ihrer täuschenden Eigenschaft hinüber zu wandern scheinen, dass nicht einmal das schärfste Auge das Trugbild gänzlich zu durchschauen vermag. Wir machen die Entdeckung, dass die Bewegung des Wassers auf der Oberfläche eines Sees, weit davon entfernt eine seitliche zu sein, die sich über seine ganze Breite hin erstreekt, möge diese in Ellen oder in Meilen gemessen werden, in Wirklichkeit fast genau eine vertikale ist, und in jener Richtung auf nur wenige Zoll oder Fuss beschränkt ist, je nachdem der Druck der Luft auf sie klein oder gross ist, indem sich das

Wasser auf irgend einem Teil der Oberfläche zu einem Wellenberg erhebt oder in ein Wellental sinkt in Übereinstimmung mit der Grösse des Luftdruckes, der sich dort in diesem Augenblick befindet, aber sich nur ein klein wenig von dieser Stelle aus in horizontaler Richtung bewegt. Wir finden, dass dabei kein Vorwärtsbewegen irgend eines selbständigen Wasserteilchens stattfindet — eines solchen Wasserteilchens, an das wir gewöhnlich bei einer Woge denken. Nur etwas pflanzt sich auf dem Wasserspiegel hin fort — das ist die wellenförmige Bewegung, die ihm durch den Wind erteilt wird.

Gleich dem See mit seinem Wasser in unserer Schilderung ist der See — besser der Ozean — des empfindenden Lebens. Über jenen Ozean kann man — soweit man sich auf den gewöhnlichen Blick überhaupt verlassen kann — die Wogen, die Bildungen seines Wassers, die wir Menschen, Götter und andere höhere und niedrigere Kreaturen als diese in der Skala der Wesen nennen, wandern sehen; jede von diesen hat, wenn sie ihren scheinbar getrennten Weg verfolgt, das Aussehen eines vollständig getrennten Wesens, das seine eigene unveränderliche Identität auf seinem ganzen Wege besitzt und bewahrt. Aber dieses Schauspiel ist — so lehrt es der Buddha — wie sein Gegenstück auf dem See mit seinem Wasser trotz seines Aussehens von stofflicher Wirklichkeit nur eine optische Täuschung. Trotz allem, was die gewöhnliche Beobachtung so sicher und unbestreitbar zu bezeugen scheint, findet man, dass die selbständig unveränderliche Identität dieser verschiedenen Wogen auf dem See des Lebens, der Menschen, Götter und so fort, nur scheinbar ist und überhaupt nicht die tatsächliche Wirklichkeit darstellt. Mit dem Auge der Weisheit, in dem Lichte der exakten Wissenschaft

gesehen, findet man, das jedes Wesen auf dem Samsara See, Mensch oder Gott oder was es auch immer sein mag, nur eine zeitliche Bildung der verschiedenen Elemente ist, aus denen jenes Wesen sich zusammensetzt, dessen Beschaffenheit in zwei aufeinanderfolgenden Augenblicken niemals genau dieselbe ist. Die einzige Identität, die die wissenschaftliche Untersuchung bei irgend einer solchen Bildung in zwei beliebigen Augenblicken ihres, wie wir annehmen, zusammenhängenden Weges finden kann, ist die Identität der Kraft, die sie von Augenblick zu Augenblick in Erscheinung treten lässt — die Identität des Windstosses Kamma, (der Bewegung, die veranlasst, doch ein Ganzes ist), der in irgend einem gegebenen Augenblicke die Elemente des Ozeans des Daseins an der und der Stelle zu der und der Form erhebt. Das ist die einzige zusammenhängende Identität, die bei dem ganzen Phänomen entdeckt werden kann, trotzdem der Schein für das Gegenteil spricht; es ist eine zusammenhängende Identität des Prozesses, niemals die irgend einer seiner Phasen. Die Woge auf dem See des Lebens ist wie die Woge auf der Wasserfläche kein unverändert bestehendes Wesen; es ist nur eine zeitliche Form, die für den Augenblick durch den Ozean des Daseins gebildet ist, um darauf von zahllosen andern gefolgt zu werden, die ebenso schwinden und vergehen wie sie selbst, wie ihr in den Abgründen der vergangenen Zeit schon ein schier unendliches Heer derselben Art vorangegangen ist, die alle gleich vergänglich und ephemerisch waren.

Nun sind wissenschaftliche Erklärungen irgend eines Phänomen, so oft sie volkstümlichen und lange Zeit eingebürgerten Ansichten übernatürlicher Vorgänge widersprachen, immer anfangs auf grossen Widerstand

gestossen und haben ihn überwinden müssen, bevor sie schliesslich für richtig gehalten wurden. Als, im Widerspruch mit allem, was der untrügbare Augenschein den Leuten an jedem Tage ihres Lebens sagte, Kopernikus behauptete, dass das Phänomen von Tag und Nacht dadurch zustande käme, dass die Erde einmal in je vierundzwanzig Stunden eine vollständige Umdrehung um ihre Achse mache und dadurch jeder Teil ihrer Oberfläche mit Ausnahme der äussersten Polargegenden dem Lichte und der Hitze der zentralen Sonne wenigstens einen kleinen Teil der vierundzwanzig Stunden lang aussetze, und dass das keineswegs durch eine Sonne verursacht würde, die sich etwa rund um eine zentrale Erde herumbewege; als er erklärte, dass der Glaube an das letztere auf einem reinen Trugbild beruhe und keine gesunde Basis in der tatsächlichen Wirklichkeit habe, stiess er auf Ankläger in jeder Gesellschaftsklasse, bei hoch und niedrig, bei Gebildeten und Ungebildeten. Daher braucht es uns nicht zu wundern, dass, als der Buddha 2000 Jahre vor Kopernikus seinen Zeitgenossen seine genau begründete, wissenschaftliche Darlegung von der wahren Natur eines menschlichen Wesens vorlegte, ihm genau dasselbe widerfuhr. Als zum ersten Mal den Menschen gesagt wurde, dass ihr früherer, altehrwürdiger, und — sagen wir es ruhig — in gewissem Sinne ganz natürlicher Glaube an ihre eigene unveränderliche Identität auf reiner Täuschung beruhe und allein durch eine irrtümliche Auffassung von dem wahren Sachverhalt veranlasst sei, und dass die wirkliche Identität nicht in irgend einem eingebildeten Etwas, sei es nun „selbst“ oder „Atta“ oder irgendwie anders genannt, innewohne, die in jedem aufeinanderfolgenden Augenblick eine neue Anordnung

jener fünf Elemente, Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein hervorrufe, die das ganze Wesen eines Menschen ausmachen, und dass man keine unveränderliche Identität bei irgend einem von diesem, noch bei irgend einer Vereinigung aller zusammengenommen fände — als der Buddha den Menschen seiner Zeit alles das sagte, darf es uns nicht überraschen, dass bei einem solchen unerhörten Wagestück die amtlichen Wächter der Wahrheit seiner Zeit von Schrecken ergriffen wurden und sich mit lebhaftestem Groll dagegen auflehnten.

„Dieser Asket Gotamo ist ein Leugner, ein Zerstörer," sagten die Brahmanen, „er lehrt die Zerstörung, die Vernichtung des Wesens." Aber der Buddha antwortete: „Nicht so. Für das, was ich nicht bin, dafür werde ich fälschlich getadelt. Nur das eine lehre ich: Dukkha und das Aufhören von Dukkha, das Leiden und das Aufhören des Leidens." Und ihnen auf ihrem eigenen Boden entgegentretend, fuhr er in der Tat fort, sie wie folgt anzureden:

Lasst uns sehen, ob es in der Tat in dem Menschen so ein Ding wie dieses ewige, unveränderliche, unabhängige Atta, von dem ihr sprecht, gibt, in der Aussicht auf dessen Enthronung ihr so aufgeregt und unwillig werdet.

Der Mensch ist, wie ihr und ich und jeder sehen kann, aus diesen fünf Elementen: aus Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein aufgebaut. Unter das eine oder das andere dieser fünf kann das Etwas gesetzt werden, das in einem menschlich Wesen gefunden werden soll: ausserhalb von diesen besteht nichts, das mit Recht in den Namen Mensch eingeschlossen werden kann. Lauert nun wirklich ein ewiges, unveränderliches, selbständiges

Wesen — nennt es Atta oder wie ihr wollt — verborgen und doch immer zugegen in irgend einem dieser fünf Teile eines menschlichen Wesens? Denn wenn das nicht der Fall ist, so kann man ein solches Ding überhaupt nicht in einem Menschen finden.

(Schluss folgt.)

Rundschau.

Von der Berechtigung, nach der am 1. August 1912 erfolgten Auflösung der Viharospende ihre Beiträge zurückzuziehen, haben folgende Spender bis zum 1. Januar 1913 keinen Gebrauch gemacht:

E. S., Strassburg	Mk. 6.50
Ed. St., Strassburg	Mk. 3.75
Ernst Hölbing, Altenburg	Mk. 5.—
Victor Stomps, Finnentrop	Mk. 30.—
Ernst Maglitz, Liegnitz	Mk. 5.—
C. Krohn, Bützow	Mk. 20.—
Karl Morawietz, Plania-Ratibor	Mk. 2.—
Joh. Maliarik, Nagylévárd	Mk. 10.—
Richard Fischer, Wien	Mk. 2.—
R. Sobczak, Wien	Mk. 10.—
Zusammen	Mk. 94.25

Dazu kommen an Zinsen Mk. 25.75.

sodass also im ganzen noch 120 Mk. in meinen Händen sind. Ich glaube im Sinne der Geber zu handeln, indem ich diese Summe zu gleichen Teilen der Mahābodhi-Gesellschaft und der Deutschen Pāli-Gesellschaft für Propagandazwecke überweise.

Stuttgart-Degerloch, 2. Januar 1913. F. Zimmermann.

Die „gelbe Gefahr". Das Eulengeschlecht gerät in Aufruhr. Der Lichtstrahl, der schärfer und schärfer aus dem Osten herüberdringt, blendet ihnen die Augen. Sie schlagen mit den Flügeln und hacken mit den Schnäbeln!

In der Zeitschrift „Hammer" bekommt es ein Mann, namens Karl Konrad, fertig, in knappen drei Druckseiten ein Pamphlet gegen Asien, gegen den Buddhismus, das Brahmanentum, das Judentum, gegen die Theosophen, gegen Schopenhauer

und verschiedene andere Dinge zusammen zu brauen, das wirklich alle Achtung verdient. In so wenigen Worten eine haarsträubende Ignoranz, und wie es zu gehen pflegt, Hand in Hand mit dieser Ignoranz eine frisch-fröhliche Anmassung, wie sie eben nur jemand zu Wege bringt, dessen Naivität von wirklichem Wissen mit keiner Spur berührt worden ist! Aber wir zürnen nicht, wir spotten nicht, wir sind ja Buddhisten, denen eine freundliche Duldsamkeit als oberstes Gebot gilt. Im Gegenteil, wir danken Herrn Karl Konrad, diesem stolzen Germanen, der offenbar keine Ahnung davon hat, dass sich in indischer Weisheit der beste Teil arischen Denkens verkörpert, der den Sakyamuni für einen schlitzäugigen Mongolen zu halten scheint, der von den Zusammenhängen der indischen Sprache mit seiner deutschen Muttersprache niemals etwas gehört hat, wir danken diesem köstlichen Hans Naivus für die fröhliche Stunde, durch die er uns den Ernst des Lebens beinahe für ein Weilchen vergessen lässt. So spricht Karl Konrad im „Hammer":

> **Wem ist es bekannt, dass schon mehrere Zehntausend unserer Landsleute sich zum Buddhismus bekennen? Dass sie bereits buddhistische Vereine, buddhistische Zeitungen, buddhistische Klöster besitzen? Und doch ist es so. Das Hauptorgan, „Die buddhistische Welt", ist eifrig am Werke und arbeitet in die Ferne, die zahlreichen buddhistischen Vereine und Gesellschaften von Mann zu Mann wie durch Flugschriften und Bücher und das buddhistische Kloster-Vihāra bei Lausanne macht Deutsche unlz dischen Büssermönchen. Wie die Humanisten seinerzeit ihre Namen lateinisierten, so zögern auch die Buddhisten nicht, ihren schlichten deutschen Namen zu indisieren; so wird aus einem simplen „Müller" oder „Mayer" etwa ein Vasettho oder der „hohe Weisheit andeutende" Name Bhikkhu Nyanatilokka. Und dabei verstehen es diese Leute ausgezeichnet, Proselyten zu machen, wobei ihnen freilich die allgemeine Entarisierung, die Rassen-Entartung in die Hände arbeitet. Der körperlichen Turanisierung folgt eben die geistige auf dem Fusse. Darum ist es vielleicht auch keine leere Überhebung, wenn sie den Buddhismus bereits heute als „Religion der Zukunft" bezeichnen, möglicherweise in der Überzeugung, dass die anrückenden Massen der Gelben doch einmal die Kelle aus ihrer Hand entgegen nehmen werden.**

Dann folgt ein wüstes Durcheinander gegen den Buddhismus, Brahmanismus, Spiritismus und Okkultismus (gegen das Letztere sind einige Bemerkungen nicht ganz grundlos), und schliesslich prophezeit Herr Konrad, dass, wenn es mit dem Buddhismus in Europa so weiter geht, der arische Geist „zu asiatischer Stumpfheit, asiatischem Dämonenspuk und geistknebelndem Dalailamatum" herabsinken werde. Das Schönste aber ist die Vermutung, dass vielleicht die ganze buddhistische Bewegung in bewusster Weise von — Juden ausgehen dürfte, „um das arme Deutschland über Buddha und Brahma zum Talmud zu führen!"

Herrn Konrad stellt sich Herr **Willy Pastor** in der „**Täglichen Rundschau**“ an die Seite. Er berichtet über die Ausstellung ostasiatischer Kunst, die kürzlich von der **Berliner Akademie** veranstaltet worden ist. Sie stand, schreibt dieser Wackere, unter dem „Zeichen des Götzen Buddha“, und weiterhin lässt sich Herr Pastor, dessen feinsinniges Kunstverständnis nur noch durch die Vornehmheit seiner Ausdrucksweise übertroffen wird, mit folgenden, freundlichen Worten vernehmen:

„In feister Schlaffheit hockt er da, die Hände im Schoss, alle Muskeln gelöst und die Augen ohne Blick. Kein Götze hat mehr Menschenleben vernichtet als er, dem der Orient nun schon an die zwei Jahrtausende Geschlecht um Geschlecht zuführte, zahllose Millionen, auf dass sie niedersinken vor ihm und im Hinstarren auf seine faulige Gottähnlichkeit würden wie er, so wunsch- und trieblos, so entsagend allem Willen. So sieht der Orient in Wahrheit seinen Götzen. In abertausenden von ewig gleichen Werken hat er ihn gebildet; denn nur die Zauberformel hält er für wirksam, die endlos wiederholt wird, und in Massen muss das Götzenbild gestaltet werden, das helfen soll. Selbst ihre Gebete zieht sie auf Mühlen, diese dumpfe Rasse des Ostens mit ihren noch nicht durchgebildeten Massen, denen der Begriff des Persönlichen, auf sich Gestellten etwas Sternenfremdes ist. Und diese Rasse und ihr Götze werden uns empfohlen als von höherer Art!“

Dass Skribenten dieser Art von der Lehre des Buddho nichts wissen, darf man ihnen nicht übel nehmen. Sie gehören zu der grossen, allzu grossen Schar der Blinden, die noch unzählige Male wieder geboren werden müssen, bis ihnen am fernsten Horizont ein Schein der Wahrheit aufdämmert. Aber dass jemand über eine künstlerische Ausstellung zu schreiben wagt, ohne sich mit dem Geist dieser Ausstellung auch nur oberflächlich vertraut gemacht zu haben, das ist eine Keckheit, die nach der Rute schreit! Die buddhistische Kunst, die Herrn Pastors Unverstand zu verunglimpfen sucht, ist in Wahrheit der vollkommenste Ausdruck eines höchst vollkommenen Gedankens, wie man weiss, des Gedankens tiefer, heiliger **Verinnerlichung**. Vielleicht ist nichts lehrreicher als etwa eine Apollostatue mit einem Buddhabild zu vergleichen. **Dort** ein Gott, der den Blick hinaus richtet auf die ferne und doch so enge, leidensvolle Welt, die er zu beherrschen trachtet, **hier** der Weise, dessen Auge sich nach Innen wendet, wo er die unendliche Fülle geistigen Lebens, wo er die einzig mögliche Herrschaft über sich selbst, die wahre Freiheit und Erlösung sucht und findet! Dem ewigen Fluss des äusseren Geschehens setzt die buddhistische Kunst die stille Ruhe des Denkens gegenüber. Und wenn nach

Schopenhauer das Schöne in der Kunst der platonischen Idee verwandt ist, durch die uns die Wahrheit hinter den Dingen gezeigt wird, so ist grade die buddhistische Kunst dieser hohen Idee am meisten gerecht geworden. Aber was weiss Herr Pastor von diesen Dingen! „Es bellt der Spitz aus unserm Stall und wünscht uns zu begleiten, doch seines Bellens lauter Schall beweist nur, dass wir reiten". L.

Aus Rangoon wird mir geschrieben: Gegenwärtig zieht ein 6 Jahre alter Knabe allgemein in Burma die Aufmerksamkeit auf sich. Sein Name ist Maung Aung Baw, geboren zu Mounghan bei Moulmain. In seinem zweiten Lebensjahre starben beide Eltern. Auch seine Stiefeltern starben bald hernach. Sein Vater war ein Chinese und die Mutter eine Burmesin. Vor einigen Monaten, als er noch nicht 6 Jahr alt war, gab ihn sein Onkel zur Erziehung als Klosterknaben an den Mahāthero U. Sāsana des Yegyang-Klosters in Moulmain mit der Hoffnung, er möchte später Mönch werden. Dieser Thero hat mehrere Schüler. Beim Unterricht derselben setzte sich dieser Knabe mit hinzu und verfolgte aufmerksam den Lehrer. Wie war dieser erstaunt, als der 6 jährige Junge bereits nach einigen Tagen den älteren Sāmaneros und Bhikkhus die Fehler verbesserte. Er brauchte nur zu hören und erinnerte sich dessen zurück, dass er es früher bereits erlernt hatte. So erlernte er mit Hilfe der Zurückerinnerung des Vorgetragenen Burmesisch lesen und schreiben, Dichtungen verstehen, Pāli-Grammatik, Abhidhammatha Saṇgaha Matikadhatukatha (zwei der am schwersten verständlichen Abhidhamma-Schriften) auswendig hersagen als auch den Inhalt mit Verständnis bearbeiten und hielt bei Gelegenheit eines grösseren Katthinadānaṁs eine längere Ansprache an Mönche und Laien. Vor einigen Tagen ging der beglückte Mahāthero mit ihm nach Rangoon ins Thayitton Kyanngdaik-Kloster, wo er in obigen Büchern sowie in Pali das Examen machte, welches er glänzend bestand. Alle Fragen, welche ihm gestellt wurden, sowohl in Pali als auch im Dhammo, konnte er beantworten. Über viele Fragen konnte er Auskunft geben, welche für andere ein Stein des Anstosses waren. Ich sah sein Bild in einer burmesischen Zeitung und liess mir das Obige in engl. und Pali sagen. Alles hier geschriebene ist aus der Zeitung und amtlich bestätigt. Es existiert hier also kein Zweifel darüber, dass dieser Knabe sich des Gelernten aus einem früheren Leben erinnert, aber des Anstosses, des

nochmaligen Hörens bedarf. Ein gleicher Fall war früher bei Sagaing, wo ein blinder Knabe, um sich sein Brot zu verdienen, die burmes. Musik (ein Brett mit vielen Erzstücken, auf welche geschlagen werden muss, ich sehe es in Deutschland als Kinderspielzeug) lernen sollte. Dieses Instrument wird bei Tänzen gebraucht und der blinde Knabe weigerte sich es zu lernen, weil er seine Blindheit als Ergebnis früheren bösen Tuns ansieht und nun ein Mönch werden will, um nicht mehr wieder in die Hölle zu müssen, sondern frei zu werden vom Sein. Der Wunsch wurde gewährt. Schon nach einigen Tagen machte er seinen Thero aufmerksam, dass hier und dort nicht alles stimmt. Auf Befragen, woher er das alles weiss, sagte er, es kommt halt so. Und nach kurzer Zeit war er im Besitze des ganzen Kanons. Die Mönche übertraten des Aufnahme-Gebot und nahmen nach erreichtem Alter den blinden Knaben als Bhikkhu in den Orden auf. Heute ist er der blinde Lehrer von ca. 300 Schülern. Er soll den ganzen Kanon frei hersagen können, auf Befragen sich untereinander jedes einzeln gewünschten Suttams erinnern und auch in der Erklärung und Zergliederung des Dhammo sehr erfahren sein.

Ich hoffe in einiger Zeit einen Sāmanero bei Prome besuchen zu können, welche Anagami sein soll und als Anagami-Sāmanero allgemein bekannt ist. Dieser ist sehr gelehrt in Pali. Er war früher 8 Jahre Bhikkhu, zog dann das Gewand aus und wurde wieder Laie. Lebte hernach mehrere Jahre im Walde nur für Meditation und liess sich dann wieder zum Sāmanero ordinieren. Jetzt lebt er bereits längere Zeit wieder in Wäldern.

K.

Neue Bücher.

Dahlke, Paul, Aus dem Reiche des Buddha, sieben Erzählungen. Preis Mk. 3.—

Dahlke, Paul, Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit. Preis Mk. —.60

Ananda Metteyya. Alte und neue Kritik des Buddhismus. Preis Mk —.40

Silācāra. Buddhismus und Alkohol. Preis Mk. —.40

Alle in Breslau bei Walter Markgraf.

Der Pfad der Wahrheit. (Dammapadam.) Freie Nachdichtung von Walter Markgraf. Breslau 1912.

Kleiner buddhistischer Katechismus von Walter Markgraf. Breslau 1912. Preis Mk. —.40.

In seinem eigenen, rüstig vorwärts schreitenden Verlag hat Walter Markgraf zwei Schriften erscheinen lassen, die zueinander einen gewissen geistigen Zusammenhang besitzen. Es handelt sich um zwei Werkchen, die sich nicht allein an die leider noch immer zu geringe Gruppe eigentlicher Fachleute, sondern an die wiederum erfreulich anwachsende grössere Gemeinde buddhistisch interessierter Leser wenden. Man kann sagen, es werden uns hier gewissermassen zwei Kostproben geboten, die uns auf den richtigen Geschmack bringen sollen. Das Dhammapadam ist bekanntlich in hohem Masse geeignet, die Gesinnung und Weltanschauung der buddhistischen Lehre weniger erkennen, als empfinden zu lassen. Die künstlerische poetische Form wirkt auf das ästhetische Gefühl, der Gegenstand, die Sittenlehre wird in so klaren, leuchtenden Sätzen verkündet, dass, wo auch immer wahres Menschentum zu finden ist, ein helles Echo zurückklingen wird. Auf der andern Seite bietet der kleine Katechismus im engen Rahmen von 22 Druckseiten die buddhistische Lehre gleichsam in nuce dar, schlicht, einfach, gemeinverständlich, in weiser Beschränkung auf die hauptsächlichsten und entscheidenden ethischen Grundsätze.

Die Markgraf'sche Umdichtung des Dhammapadam gründet sich, wie wir aus dem Vorwort erfahren, auf die deutschen Übersetzungen von Neumann und Schröder; den Verfasser hat die Absicht geleitet, weiteren Kreisen in gut lesbarer, poetischer Form die alte Dichtung zugänglich zu machen. Gern wird der Kritiker zugestehen, dass diese Absicht dem eifrigen Vorkämpfer der Lehre des Buddho durchaus gelungen ist. In gewandten, fast immer völlig einwandsfreien Versen fliesst die Dichtung dahin, die Metren sind frei gewählt, oft mit sehr feinem Verständnis der besonderen Ansprüche, welche die deutsche Sprache an solche philosophischen Lehrgedichte stellt, die Gedanken, und wahrlich oft nicht leichte, der poetischen Form sich manches Mal widersetzende Gedanken, kommen überall mit plastischer Klarheit zum Ausdruck, kurz, man wird diese neue Übertragung, deren Verständnis durch einzelne sinngemäss angebrachte Fuss-

noten nicht unwesentlich gefördert wird, dem grossen Publikum mit gutem Gewissen empfehlen dürfen. Den Buddhisten wird sie Altbekanntes in freundlichem Gewande vor Augen führen, dem Nichtbuddhisten, dem Nochnichtbuddhisten wird sie die gastliche, die führende Hand reichen, die ihn mit gewinnender Güte hinüberleitet in ein Gebiet, auf dem sich zu aller Milde und Anmut immerhin soviel Strenge und Ernst gesellen, dass mancher Schwachmütige ein leises Zagen vor dem Eintritt verspüren möchte.

Eine Umdichtung, das Wort ist trefflich gewählt. Der Pāli-Kenner, der Philologe, der wissenschaftliche Forscher, sie würden, kündigte sich das kleine Büchlein als Übersetzung an, vielleicht dieses oder jenes Bedenken zu äussern haben, aber Markgraf legt uns eine „Freie Nachdichtung“ vor, die den Geist und nicht das Wort erfassen soll. Und kann überhaupt im eigentlichsten Sinne des Wortes übersetzt werden? An anderer Stelle dieser Zeitschrift darf vielleicht einmal von den Schwierigkeiten gesprochen werden, die sich jeder Übersetzung, die bis aufs Einzelne gehen will, mit fast unüberwindlicher Macht entgegenstellen. Wer die letzte Nuance erfassen will, muss zumal das Kunstwerk in der Ursprache lesen, aber darum handelt es sich nicht hier, und handelt es sich vielleicht beim Buddhismus überhaupt nicht. Die Wahrheit ist Menschengut, in jeder Sprache wieder zu geben, überall verständlich, wo die Schwingungen des menschlichen Geistes auf die Lehre des Erhabenen mit wirklichem innerlichem Verständnis zu antworten vermögen. So mag Markgrafs kleines Dhammapadam, der „Pfad der Wahrheit“ von recht zahlreichen Menschen allerwärts betreten werden! Niemand wird diesen Weg ohne Nutzen und Freude, ohne Förderung des Geistes und Herzens zurücklegen.

Der kleine buddhistische Katechismus ist bestimmt für den Gebrauch von Eltern und Lehrern. Man kann zunächst einen Zweifel daran hegen, ob sich die buddhistische Lehre überhaupt in dieser Art verbreiten lässt. Buddhismus ist entweder sehr wenig oder sehr viel! Es handelt sich ja im Grunde nur um eine einfache grosse Erkenntnis, die eigentlich von allen Äusserlichkeiten des Lebensganges, den der Buddho zurückgelegt hat, von aller Terminologie, von allem Drum und Dran ganz unabhängig ist. Man begreift die Wahrheit oder begreift sie nicht, und

manch' einer wird sagen, dass es nur sehr wenige gibt, die sie begriffen haben, und dass diese wenigen ganz gewiss nicht unter den Kindern und jugendlichen Personen zu finden sind. Indessen hat es dem Verfasser dieses Katechismus auch gewiss fern gelegen, seine Schüler bis an den letzten Kern der ganzen Lehre heranzuführen. Er will nur den Boden vorbereiten, auf dem später einmal die Saat ausgestreut werden kann. So gibt er in Frage und Antwort das äussere Bekenntnis (wie uns scheint, in etwas zu weitgehender Benutzung des Pāli, anstelle dessen die natürlich beigegebene Übersetzung völlig genügt hätte), sodann eine kurze Lebensgeschichte des Buddho, eine Auseinandersetzung über den Dhammo und eine solche über den Sangho. Der Katechismus will nichts weiter, als schon dem jugendlichen Gemüt die Namen vertraut, die Ausdrucksweise geläufig, und, worin die Hauptsache besteht, die praktisch sittlichen Grundsätze verständlich machen! Lassen wir Einzelheiten, über die man immer streiten kann, ausser Betracht, so wird man die Aufgabe, die sich der Katechismus gestellt hat, ebenfalls als gut gelöst bezeichnen und auch diesem Schriftchen ein fruchtbares, segensreiches Wirken wünschen können! —

Dr. F. Kuh.

Transhimalaja. Entdeckungen und Abenteuer in Tibet. Von Sven Hedin. Mit 169 Abbildungen nach photographischen Aufnahmen, Aquarellen und Zeichnungen des Verfassers und mit vier Karten. III. Band. Leipzig 1912. Verlag von F. A. Brockhaus. Preis Mk. 10.—

Über die ersten Bände des schönen Werkes ist an dieser Stelle ausführlich berichtet worden. Wir könnten uns daher in der Hauptsache darauf beschränken zu erklären, dass auch dieser neueste Band alle Vorzüge der Sven Hedin'schen Darstellung in sich vereinigt. Wir lernen den grossen Forscher ebenso als gewissenhaften Geographen und Ethnologen, wie als gewandten und unterhaltenden Erzähler kennen. Wiederum folgen wir dem mutigen Reisenden, der „mit unwahrscheinlichem Erfolge" so Grosses begonnen hat, voll Staunen und Spannung wir bewundern in ihm die geistige Elastizität nicht weniger als den stahlharten Willen, der die Menschheit von Neuem darüber belehren kann, dass eben in Wahrheit überall ein Weg ist, wo ein Wille lebt! Aber der vorliegende Band bietet doch ein ganz besonderes Interesse. Die Eigentümlichkeiten Tibets, des Lama-

Landes, treten grade in dieser jüngsten Veröffentlichung mit grösster Schärfe zu Tage. Das Klosterleben des geheimnisvollen Gebietes wird uns mit einer Anschaulichkeit vorgeführt, wie sie bisher kaum in irgend einem wissenschaftlichen oder gemeinverständlichen Werk zu finden war, dieses tibetanische Klosterleben, das so eigenartige bizarre, oft abstossende und widerliche Formen zeigt, und das bei alledem seine Herkunft vom Erleuchteten, vom Buddho nicht verleugnen kann! So fällt durch den Türspalt in das dunkle Zimmer ein vereinzelter Lichtstrahl, aber gerade weil rings herum alles in tiefer Finsternis liegt, zeigt uns der Lichtstrahl noch deutlicher seine wunderbare, einzigartige Kraft und Schönheit. Mehr noch als in den früheren Bänden spricht in diesem Teil Sven Hedin von den Klöstern der Lamas von den christlichen Missionären, von den merkwürdigen religiösen Spannungen, welche dieses wilde und in manchen Punkten doch so merkwürdig vorgeschrittene Gebiet aufzuweisen hat. Wir lernen das Kloster der „Heiligen Sau" kennen, wo wir auf den seltsamsten phantastischen Aberglauben stossen, wir folgen dem sachkundigen Führer noch in zahlreiche andere Ortschaften von grösserer oder geringerer Heiligkeit, und überall wird sich der Buddhist, der naturgemäss mit heissem Interesse diese Schilderungen aufnimmt, von der Wahrheit überzeugen können, dass die Welt Leiden ist, Leiden schon darum, weil in ihr Wahrheit und Irrtum fortwährend in scharfem Kampfe liegen, und weil zumeist — der Irrtum die Oberhand behält! —

Ganz besonders aber wird unsere Aufmerksamkeit durch drei Kapitel dieses Bandes gefesselt werden. Der Verfasser gibt uns die Geschichte des ersten Jesuiten in Tibet, er schreibt einen eigenen Aufsatz über Lamaismus und Katholizismus, und er berichtet von den eigenartigen Schicksalen des ungarischen Sprachenforschers Alexander Csoma, der als Lama im Kloster des Dorfes Kanam gelebt hat, und dessen Forschungen unvergänglichen Wert besitzen. Sven Hedin spricht von einem „wunderbar bezaubernden Menschenschicksal", und in Wahrheit haben wir in Csoma einen Mann vor uns, der als Gelehrter wie als Mensch gleiche Bewunderung verdient. Nun aber Lamaismus und Katholizismus! Der arme Sven Hedin hatte bei den Katholiken Europas starken Unwillen erregt, weil er es gewagt hat, jene beiden kirchlichen Richtungen miteinander zu vergleichen, als wenn nicht in gewisser Beziehung für den Katholizismus eine Zusammenstellung mit dem Wirken der Lamas noch immer recht

schmeichelhaft sein könnte! Die von katholischer Seite erfolgten Vorwürfe geben nun dem Forscher Anlass, sich in einem sehr lehrreichen Kapitel zu rechtfertigen, und man wird sich in diese Ausführungen mit wirklichem Genuss vertiefen.

So mag also auch der dritte Band des gewaltigen Werkes, gewaltig schon durch den Inhalt, den es aufweist, unsern Lesern angelegentlichst empfohlen sein. Und dem Inhalt entspricht die Ausstattung, die des Verlages in jeder Beziehung würdig ist. Aus dem Büchermarkt der Gegenwart ragt diese Erscheinung bergehoch hervor. Von den höchsten Höhen der Erde erzählt es und ist in Wirklichkeit ein „Höhen-Buch"! — Dr. Felix Kuh.

Alfons Paquet, „Li" oder im neuen Osten, bei Rütten & Lönig, Frkft. a. M. M 4.50, geb. M 3.50.

Dieses etwas mehr als 300 Textseiten starke Buch ragt in jeder Beziehung weit über den Durchschnitt unsrer Reisebeschreibungen hinaus. Das Werk zerfällt, den wirtschaftlichen und völkischen Einflüssen entsprechend, in drei Hauptabschnitte: in Sibirien, in Japan und seine Nebenländer, Korea und die Mandschurei und das eigentliche China, dessen nähere Beschreibung die eigentliche Aufgabe des Buches ist.

Auf der transsibirischen Bahn begegnen wir Gefangenenzügen, vor uns tauchen werdende Grossstädte auf, deren Namen noch vor wenigen Dezennien gänzlich unbekannt waren. Wir bekommen Einblick in das gewaltige Werden eines noch vor kurzem unendlich verrufenen Landes.

Japan. Alte Kultur und alte Gebräuche. Ein von dem Gedrücktsein des russischen Wesens sich vorteilhaft abhebendes geschmeidiges Volk. Und alles in Umwandlung begriffen und bereit, die westliche, europäische Kultur sich anzueignen und das Eigene, Althergebrachte zu modernisieren.

In Dalny und Charbin treten uns die Zeugen einer verfehlten grosszügigen politischen Spekulation entgegen. Port Arthur zeigt noch immer deutlich die Spuren des gewesenen Krieges.

Fast zu lange drückt diese Einleitung auf den Inhalt des Buches, nimmt sie doch nicht weniger als ein ganzes Dritteil des Buches für sich in Anspruch.

Nun wandern wir kreuz und quer durch das Reich der Mitte, das seine Jahrtausende alte Eigenkultur noch ungebrochen vor den westlichen Einflüssen zu wahren verstanden hat. Der Verfasser führt uns in die Kreise der Regierenden und des Volkes.

Interessant sind seine Angaben über Sitten und Gebräuche, das Gildenwesen, die Verwaltung, über Handel und Gewerbe.

Nicht weniger spannend und belehrend wirken die Angaben über die politischen Strömungen, den Gräberkult und das religiöse Gebahren dieses unserm westlichen Empfinden so unendlich fernstehenden Volkes. Ist es nicht ein Zeichen echt asiatischer Toleranz, dass in Fuschum ein und dasselbe Gebäude als christliche Kirche und buddhistischer Tempel benützt wird. Hier die eigenen Worte des Autors:

„. . . Und richtig, es ist eine Kirche, und sie ist wie bei uns stolz am Stadtplatz gelegen. Zwar schmückt ihren Turm statt des Kreuzes der buddhistische Ringstab. Da man das Gotteshaus nicht allein den fünfzig japanischen Christen zuliebe bauen wollte, die es in Fuschun gibt, so wird die Kirche auch von den Buddhisten benuzt. Ein blaues Kakemono mit dem in feinen Goldstrahlen gezeichneten Buddha hängt in der Nische, vor denen die zinnernen Opfergeräte stehen. Für die Christen aber sind die Bänke im Schiff, und wenn sie an der Reihe sind so verdeckt ein Vorhang den indischen Gott, und an der Stelle der ihm geweihten Geräte steht das Kreuz."

Der Verfasser hat es vorzüglich verstanden, durch sachliche eingehende Schilderung alles Wesenhaften das Interesse des Lesers dauernd wachzuhalten. Seine Zeichnung der chinesischen und japanischen Psyche ist musterhaft, und meisterlich hat er verstanden das innerste Wesen der gelben Völker unserm Empfinden nahezurücken. Doch am meisten bestaune ich sein wirtschaftliches Verständnis, das dem europäischen Kaufmann und Unternehmer ungeahnte neue Wege weist. Auch dessen, was europäischer Geist dort bereits geschaffen hat (Tsingtau), wird gebührend Erwähnung getan. Fast tritt der Hauptzweck des Buches, uns für asiatisches Wesen zu interessieren, vor den wirtschaftlichen Fragen zu sehr in den Hintergrund. Im Ganzen ist das Buch ein Werk, das man jedem gerne in die Hand gibt.

J. F. B.

Der letzte Tod des Gautama-Buddha. Von Fritz Mauthner. München 1913. Verlag von Georg Müller. 171 Druckseiten.

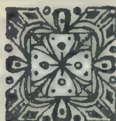
Ein höchst überflüssiges Buch, und mehr als das, ein abstossendes, irreführendes, gefährliches Buch! Zunächst muss eins bemerkt werden: Von irgend welcher Treue, irgend welcher

Benutzung der vorhandenen Quellen, von einer Darstellung der letzten Tage des Buddho ist keine Rede; es handelt sich um ein freies Phantasieprodukt, um eine „Dichtung" des Herrn Mauthner, die nichts mit der Wahrheit — diese umzudeuten, wäre schliesslich einem wirklichen Dichter erlaubt, — aber auch nichts mit der Wahrscheinlichkeit zu tun hat. Im Gegenteil! Mauthner verdreht die Persönlichkeit und die Lehre des Buddho in einer gradezu unglaublichen Weise. Er möchte uns einreden, dass der Erleuchtete am Ende seines Lebens erst zur wahren Einsicht gekommen sei. In den letzten Stunden wäre ihm die Erkenntnis aufgegangen, dass das Leben doch recht schöne Eigenschaften besässe, er habe sich sozusagen einer Art pantheistischer Weltanschauung (pantheistischer Buddhismus!) in die Arme geworfen, und Mauthner erdichtet eine unsäglich alberne Predigt, albern wenigstens im Munde des Buddho, welche dieser in seiner Todesstunde an die Immen und Falter gehalten haben soll. Vielleicht hätte Franz von Assissi ähnlich sprechen können. Wenn aber der Buddho „schluchzend" eine rührselige „Schmetterlingspredigt" hält, in der, soweit man sie verstehen kann, das bewusste Denken und Wollen der Menschheit verurteilt und die Glückseligkeit des Unbewussten in sentimentalen Tönen verherrlicht wird, so übersteigt doch eine solche „Umwertung des Wertes" jede poetische Lizenz! Dass Mauthner dem Kirchenwesen und dem starren Dogmatismus einige ganz witzige Hiebe erteilt, mag noch hingehen, obwohl seine Polemik mit dem buddhistischen Gemeindewesen nichts zutun hat. Aber die Lehre selbst und die Gestalt ihres Schöpfers ist vielleicht noch niemals mit so unwahrscheinlichen, unmöglichen Strichen gezeichnet worden.

Ein Buddho erscheint, dessen sich „eine unbekannte Unrast, eine fast unweise Unruhe bemächtigt hat," ein „ungeduldiger Buddha". Er sagt selbst zu Anando: Ich möchte noch einmal den Frühling sehen, auch ein Buddha hat törichte Wünsche." Die Jünger wundern sich darüber, dass der Meister vor seinem Tode plötzlich ganz andere Worte, andere Urteile, andere Werte wie früher gebraucht. Ein Dialog zwischen Buddha und Ananda wird in dieser Weise wiedergegeben, dass der Meister dem Jünger sein ewiges Bleiben anbietet. Er sagt mit einem Male „Schön ist die Welt", und scheint alle Anstalten zu machen, um sich ein ewiges Leben zu sichern. „Es ist Euch doch lieb, liebe Brüder, wenn ich bis an das Ende dieses Weltenalters bleibe?" —

Zum Schluss wird gefabelt „Das Nichtsein hat er gepriesen, jetzt war er das Nichtsein und wusste es nur nicht mehr. All-Einheit hatte er gelehrt, jetzt war die Einheit mit allem und wusste es nicht, und war die Einheit ganz, weil er es garnicht wusste.“ Fast aber sträubt sich die Feder, niederzuschreiben die letzten Worte, die sich Mauthner erdreistet, dem sterbenden oder eigentlich dem schon gestorbenen Buddha in den Mund zu legen. Diese letzte Rede hätte hiernach begonnen mit den Worten: „Gerungen hat der dumme Buddha, war ja nur ein Mensch, ist jetzt bald einer von den lieben, klugen, kleinen Faltern, meinen Meisterlein.“ Und geschlossen habe dieser Exkurs aus dem Geisterreich: „Und als er das Nichtsein hatte, der dumme Buddha, da wollte er leben.

Dem europäischen Publikum sind die Erzählungen über die letzten Tage Gotamo Buddhos in verschiedenen, trefflichen Ausgaben, vor allem in der meisterhaften Darstellung Karl Eugen Neumanns zugänglich gemacht worden. Es ist daher vielleicht weniger zu fürchten, dass das Geschwätz Mauthners irgend welchen Schaden anrichten wird. Man weiss im übrigen dieses Schrifstellers ebenso vielseitige wie anfechtbare Tätigkeit in wirklich wissenschaftlichen Kreisen ausreichend zu würdigen. Fritz Mauthner hat über die Sprache geschrieben, hat der Philosophie ein Wörterbuch geschenkt, hat sich an Kant, Spinoza, Aristoteles herangewagt immer mit der Arroganz des Feuilletonisten, der es für sein gutes Recht hält, de omnibus rebus et de quibusdam aliis ein Sprüchlein herzusagen, dass er aber auch gewagt hat, den Buddho und seine Lehre „dichterisch“ zu verunstalten, dafür wird ihm dereinst der Höllenrichter, dessen Reich er selbst in schaurig schöner Weise schildert, eine besondere Strafe zudiktieren! — Ernst Lorenz.



Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.



Die Stunde.

Die Stunde kommt, die dich zur Ruhe bringt,
Die deine stolze Kraft zu Boden zwingt,
Du eilst im Wahn zu Lust und Leiden hin, —
Ein offen Grab ist einzig dein Gewinn.

In froher Stunde denke an den Tod
Der wie ein steter Mahner dich bedroht.
Die Stunde kommt trotz Lust und Sonnenschein,
Da legt man dich ins kalte Grab hinein.

Walter Markgraf.



Das Ichproblem im Buddhismus.

Ein Vortrag von **Bikkhu Sīlācāra.**
Übersetzt von Alfred Eichelberger.

(Schluss.)



uerst wollen wir Rupa, die sichtbare Form, behandeln. Wenn Rupa, die äussere Form, die mit dem Auge zu sehen ist, in irgend einer Weise auf die Definition von Atta als ein getrenntes, sich selbstbestimmendes, unabhängiges Wesen antwortet, dann müsste es völlige Herrschaft über sich selbst haben, ohne Rücksicht auf irgendwelche Umstände, in die es gebracht werden kann; es dürfte nicht im geringsten Masse äusseren Bedingungen, d. h. überhaupt keinen unterworfen sein. Man müsste imstande sein, zu sagen: „Lass meinen Körper so und so sein! Lass meinen Körper nicht so und so sein!" und als ein freies und sich selbstbestimmendes Atta, würde er gehorchen und gerade so werden, wie man es von ihm wünschte. Aber der Körper tut nichts dieser Art. Er ist wie er ist, ohne Rücksicht zu nehmen auf das, was man in Hinsicht auf ihn wünschen mag oder nicht. Krankheit befällt ihn, und Alter, und Zerfall, und Tod, ohne die geringste Rücksicht auf unser Gefallen oder Missfallen. Er stellt eine Bildung von Elementen dar, die in jedem Augenblick ihres Bestehens in ihrer äusseren und inneren Gestaltung in Bezug auf jeden Zug ganz und gar von gewissen, vorhergehenden Bedingungen abhängt; und wenn diese Bedingungen sich ändern und wechseln, dann erleidet die entstehende Form auch eine Veränderung und einen Wechsel, und das ohne Rücksicht darauf, dass

wir in diesem Augenblick das Gegenteil wünschen; hieraus folgt klar und deutlich, dass die sichtbare Form, Rupa, nicht Atta sein kann.

Da der Körper nicht Atta ist, hat dann der geistige Teil des menschlichen Wesens irgend einen Anspruch in einem seiner vier Unterteile: Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein, als ein solches betrachtet zu werden?

Als ein Ganzes hat der menschliche Geist sogar noch weniger Anspruch als sein Körper, als Atta betrachtet zu werden, denn seine Veränderungen sind noch bei weitem häufiger und schneller wie die des Körpers. Da wir aber seine Bestandteile getrennt vornehmen, wollen wir die Empfindung betrachten, das ursprüngliche, weniger komplizierte Element in der geistigen Zusammensetzung eines lebenden, bewussten Wesens.

Jede Empfindung kann unter die eine von drei Arten untergeordnet werden. Sie kann angenehm sein; sie kann unangenehm sein; oder sie kann weder angenehm noch unangenehm sein, sie kann indifferent sein. Alles drei auf einmal kann sie nicht sein. In dem Augenblick, wo sie eine dieser Arten ist — gleich welche — kann sie keine der anderen beiden sein; nur später kann sie sich in die eine oder die andere von ihnen verwandeln. Aber die Definition für Atta lautet, dass es konstant, unveränderlich, immer als dasselbe bestehen bleibt. Es folgt daraus, dass die Empfindung ein solches Atta nicht sein kann, da sie zwischen allen diesen drei Arten ihres Bestehens wechselt, indem sie sich mit der Veränderung der Bedingungen in die eine oder die andere der beiden übrig bleibendem Arten verwandelt.

Wahrnehmung, Unterscheidungen*) und Bewusstsein, die drei übrig bleibenden Glieder des Nāma oder des geistigen Teiles eines Wesens sind demselben Gesetz der Abhängigkeit von vorhergehenden Bedingungen unterworfen, das Körperlichkeit und

---

*) Unter die Unterscheidungen soll die wichtige Funktion des Gedächtnisses gezählt werden, ohne dessen angestrengtes Arbeiten es beinahe unmöglich ist, von verständigem, bewusstem Leben zu reden. Aber die notwendigen Bedingungen für jenes angestrengte Arbeiten sind keineswegs unveränderlich vorhanden. So pflegen sie, wenn man die Jahre der frühen Kindheit betrachtet, bei fast allen menschlichen Wesen nicht vorhanden zu sein, denn die Erinnerung an die Ereignisse dieser Jahre fehlt bei jedem fast gänzlich. Sie scheinen auch nicht vorhanden zu sein, wenn man eine ganze Reihe von den Erfahrungen späterer Jahre betrachtet, an die keine Erinnerung bleibt. Die Erinnerung an diese letzteren ist in einigen Fällen jedoch wieder geweckt worden, indem man die Person hypnotisierte, obgleich beim Erwachen der Person die Erinnerung daran wieder verloren ging. Gelegentlich hängen die Erinnerungen an vergangene Ereignisse, die so wieder ins Gedächtnis gerufen werden, in engen aufeinanderfolgenden Gedankenreihen zusammen, aber mit einem unüberbrückten, trennenden Riss zwischen ihnen und den Erinnerungen an Ereignisse, die in dem normalen Zustand des Bewusstseins geblieben sind; das gab Anlass zu einem Phänomen, das einige Forscher nicht ungeschickt ein „zweites Selbst" genannt haben. Bei einem berühmten Fall dieser Art, fand man bei einer Person nicht weniger wie drei solche getrennte Gedächtnispartieen, die jede von den andern beiden hinsichtlich ihrer logischen Verbindung getrennt waren. In diesem Falle hatten die Forscher keine andere Wahl als von drei getrennten Personen zu sprechen, die alle in den Grenzen der Persönlichkeit enthalten waren, und verliehen ihnen als solche bestimmte Namen, indem sie sie entsprechend Leonie Nummer I., und Nummer II., und Nummer III. nannten. Es gibt auch Fälle, bei denen Personen ohne Anwendung von Hypnose plötzlich jede Erinnerung an frühere Erfahrungen verloren haben, und wieder ihr Leben beginnen mussten fast so bar jeder früheren Erinnerung und jedes Wissens wie ein neu geborenes Kind, indem sie genötigt waren,

Empfindung beherrscht. Jedes dieser anderen Elemente kommt auch infolge der Gegenwart gewisser günstiger Bedingungen zustande, und wenn diese günstigen Bedingungen fehlen, entsteht das betreffende Element nicht, tritt nicht in Erscheinung.

Wenden wir uns jetzt dem Bewusstsein zu, dem letzten in der Reihe der fünf Wesenselemente. Wo auch immer das Bewusstsein in Tätigkeit tritt, so geschieht das einfach infolge der Gegenwart von etwas, dessen es sich bewusst werden kann — irgend eines durch das Tor des Gesichtes, oder des Gehöres, oder des Geruches, odes des Gefühles, oder des Gedankens empfangenen Eindruckes. Jede Art des Bewusstseins ist das Bewusstsein von etwas, sei es einer Form, oder eines Tones, oder eines Geruches, oder eines Geschmackes, oder einer Berührung, oder eines Gedankens. Wenn alle Kanäle der Empfindung und Wahrnehmung in vollkommener Arbeitsbereitschaft sind und irgend eine der vorhergenannten Quellen von Eindrücken in Berührung mit dem entsprechenden äusseren Organ kommen, dann entsteht ein Bewusstsein, das der entsprechenden Quelle des Eindruckes entspricht. Ein solches Ding von einem Bewusstsein, das unabhängig von dem Vorhandensein dieser vorhergehenden Bedingungen ist, gibt es nicht. Hieraus folgt, dass das Bewusstsein auch kein unabhängiges Wesen, ein Atta, ist, das durch sich und für sich besteht, dass es, wie jedes der anderen Khandas oder

von neuem lesen und schreiben zu lernen und wieder mit ihren eigenen Angehörigen bekannt zu werden, die jetzt für sie völlig fremd waren. Hier scheinen wieder die notwendigen Bedingungen für ein wirksames Funktionieren des Gedächtnisses — welche sie auch immer sein mögen — plötzlich völlig zu fehlen, und als Folge erscheint für alle Absichten und Ziele eine neue Person auf der Bühne.

Wesenselemente, ein Ding ist, das in völliger Abhängigkeit von vorher bestehenden Bedingungen zustande kommt und mit dem Aufhören und Verschwinden dieser Bedingungen auch aufhört und verschwindet.

Wenn ein Feuer angezündet wird, so geschieht das, weil irgend ein Brennmaterial vorhanden ist, sei es nun Holz, oder Stroh, oder Dung, oder was sonst noch geeignet zum Feuermachen gefunden werden mag. Wenn das Feuer von Holz gemacht wird, dann wird es ein Holzfeuer genannt, von Stroh ein Strohfeuer, von Dung ein Dungfeuer und so weiter; sein Name wird ihm immer gewäss dem Stoff gegeben, der sein Brennmaterial bildet. Wenn jener Stoff, welcher es auch immer sein mag, gänzlich verzehrt ist, dann geht das Holz- oder Stroh- oder Dungfeuer aus, es hört auf, zu sein. Wenn ein Feuer so ausgegangen ist, fällt es niemandem im Traume ein, zu fragen: „Wohin ist jenes Feuer gegangen? Ist es nach Osten gegangen? Ist es vielleicht nach Süden gegangen? Ist es etwa nach Westen gegangen? Oder ist es nach Norden gegangen?“ Jeder weiss, dass das Feuer kein unabhängiges Wesen ist, das zu diesem oder jenem Orte gehen kann; deshalb sagt man, wenn es erlischt, genau dasselbe und sieht keinen Grund, weitere Fragen zu stellen. Alle geben zu, dass ein Feuer ein gewisser Zustand ist, der irgendwo eintreten kann, wo auch immer und wann auch immer die notwendig vorhergehenden Bedingungen — Brennmaterial und Zündung — vorhanden sind; und dass dann, wenn das Brennmaterial erschöpft, verbraucht ist, der besondere Zustand des Brennmaterials, die Verbrennung Feuer genannt, auch aufhört und ihr Ende erreicht; und dass das alles ist, was sich immer in solchen Fällen ereignet und, was das Ausgehen eines Feuers

betrifft, keiner weiteren Erklärung bedarf. Mit anderen Worten: jeder gibt zu, dass das Feuer nicht ein Wesen, sondern ein Prozess ist, und dass, wenn die für den Prozess notwendigen Stoffe verbraucht sind, dann auch der Prozess notwendigerweise beendet ist.

Ganz ähnlich ist jedes der fünf Khandas oder der Bestandteile, die ein menschliches Wesen ausmachen, ebenso wie die Verbindung aller fünf nur ein gewisser eigentümlicher Zustand der ursprünglicheren Daseinselemente, der durch die Kraft Kamma hervorgerufen wird. Wenn die vorhergehenden Bedingungen, die für das Entstehen irgend eines der fünf Khandas oder aller notwendig sind, nicht mehr vorhanden sind, da sie nicht weiter durch das Kamma hervorgerufen werden, dann hören auch die fünf Khandas auf zu bestehen; mit andern Worten, das eigentümliche Wesen, um das es sich handelt, hört auf zu sein, kommt zu einem Ende; und es gibt tatsächlich weder eine Notwendigkeit, noch irgend einen vernünftigen Grund, in einem solchen Fall danach zu fragen, wohin das Wesen gegangen ist. Die Kraft jedoch, die die eigentümliche Vereinigung von Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein in zeitliche Erscheinung rief, hat nicht aufgehört. Sie fährt fort, neue Bildungen derselben ins Dasein zu rufen; diese hervorgerufenen Bildungen sind ein klein wenig von den früher gebildeten verschieden wegen der Veränderungen, die in dem Kamma selbst grade durch den Akt des ins Dasein rufen der früheren Vereinigungen der Lebenselemente hervorgerufen worden sind. Das ist der richtige Gesichtspunkt, unter dem die Natur des Menschen betrachtet werden müsste. Sie so zu sehen, heisst sie richtig sehen, ist rechtes Sehen, Sammāvitthi. Alle andern Arten des Sehens, mögen

sie noch so einleuchtend sein, mögen sie dem erleuchteten Sinn des Menschen empfehlenswert erscheinen, sind schlechte Arten des Sehens, schlechtes Sehen, Micchāditthi. Sie entstehen nur durch die irrtümliche Auffassung der wirklichen Tatsachen; Schuld daran ist nur das täuschende Empfindungsvermögen, die Täuschung, Avijja.

So ist das Bild von der Natur eines menschlichen Wesens, das uns der Buddha vorlegt, wie wir es in den Pitakas aufgezeichnet finden — ein streng wissenschaftliches Bild in allen seinen Konturen und, wie wir Buddhisten glauben, unantastbar genau in allen seinen Einzelheiten. Aber die genaue, korrekte Sprache der Wissenschaft ist nicht die gewöhnliche Umgangssprache. Die meisten Leute ziehen es vor, sich einer weniger genauen, freieren Sprache zu bedienen. Der grösste Physiker, der jemals lebte, wird im Laufe der gewöhnlichen Unterhaltung von der auf- und untergehenden Sonne sprechen, obgleich er in demselben Augenblick genau weiss, dass die Sonne weder das eine, noch das andere tut. Aber er findet jene Art zu sprechen für das alltägliche Gespräch passender und beabsichtigt weder, noch erwartet er, dass jemand im geringsten dadurch getäuscht wird, dass er sich ungenau über das ausdrückt, was wirklich zu Beginn und am Ende jedes Tages stattfindet. Ebenso sprach der grösste der Kenner auf dem Gebiete des Wesens — wie wir, ohne unehrerbietig zu werden, den Buddha ruhig nennen können — wenn er sich an seine gewöhnliche Zuhörerschaft wandte und von den menschlichen Wesen und ihren mannigfachen Lebensbetätigungen sprach, nur der Bequemlichkeit wegen von ihnen in der gewöhnlichen Umgangssprache, als wenn sie wirklich unabhängige Wesen wären. Aber

obschon er sich so den Ausdrucksweisen der gewöhnlichen Sprache anpasst, beabsichtigt er keineswegs, dass wir aus seinen so gesprochenen Worten entnehmen sollen, die Dinge seien so, wie sie nicht sind. Bei mehr als einer Gelegenheit lenkt er ausdrücklich die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die Tatsache, dass er gemäss dem gewöhnlichen Brauch vohâravasena spricht, aber, indem er das tut, nicht verleitet wird zu vergessen, wie der wahre Sachverhalt ist. „Der Tathāgata“ sagt er, „bedient sich der gewöhnlichen Umgangssprache, aber wird dadurch nicht getäuscht.“

Im Sutta Pitaka findet sich z. B. eine sehr häufig wiederkehrende Stelle, in deren Verlauf der Baddha über das Wiederkehren der Erinnerung an seine früheren Geburten spricht. Indem er sein göttliches Auge auf die Vergangenheit richtet erkennt er: „Da und dort wurde ich geboren. Das oder jenes Leben führte ich. Dieses oder jenes Glück oder Unglück wiederfuhr mir. Als ich an diesem Orte starb, wurde ich dort wieder zu einem neuem Leben geboren.“ „Wie ein Mann, der auf einer Reise von Dorf zu Dorf geht und sich daran erinnert, wann er das eine verliess und zu dem andern ging, so erinnerte ich mich daran, wann ich dieses Leben verliess und ein anderes Dasein einging,“ sagt er an anderer Stelle. Aber wenn er sich solcher ähnlicher Worte bedient, bedient er sich der Sprache, die von den gewöhnlichen Leuten am leichtesten verstanden wird, und gibt nicht vor, sich der Sprache der exakten Wissenschaft zu bedienen. Ferner sagt er, er erkenne die mannigfachen Schicksale, die den verschiedenen Wesen nach ihrem Tode zuteil würden. Er sieht, wie sich dieser gute Mensch wegen seiner guten Taten bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode auf eine glückliche Reise

nach der Himmelswelt begibt und nachher auf der Erde wieder zu einem glücklichen Leben geboren wird. Und er sieht auch, wie jener schlechte Mensch wegen seiner schlechten Taten auf dem Wege ins Elend hinab in die Höllenwelt fährt und nachher auf der Erde wieder zu einem elenden Dasein geboren wird. Hier redet er noch einmal in jener Sprache, die die einfachen Leute verstehen, die ganze Zeit über, wo er ihnen Rat erteilt, wie sie am vorteilhaftesten ihr Leben einzurichten hätten und tut das, ohne auch nur im geringsten zu erwarten, sie könnten durch die eigentümliche Wahl seiner Worte zu einer falchen Ansicht über das wirkliche Weltgeschehen verleitet werden.

Als ihr Kinder waret, sind zweifellos sehr viele von euch — oder doch wenigstens einige — bei irgend einer Gelegenheit von ihrer Mutter zu der Tür unseres Hauses geführt worden, wo sie euch irgend einen vorübergehenden elenden Menschen zeigte, der seinen Verstand verloren hatte, oder vieleicht euere Aufmerksamkeit auf ein anderes armes Wesen lenkte, das hässlich und missgestaltet war, und euch fragte:" „Würdet ihr wohl wie jener arme Mann sein wollen?" Und auf euere Antwort: „Nein!" fortfuhr: „dann trinkt nicht Palmwein oder ein anderes berauschendes Getränk oder Gift! Gebt nicht Raum hässlichen und schlechten Gedanken gegen einen anderen!" Sie hat in eurem jungen, werdenden Gemüt das Gefühl des Mitleidens oder das Mitempfinden des Leidens erwecken wollen — jenes erhabene Gefühl, das die Grundlage, der einzig und allein geeignete Boden ist, aus dem alles, was wir Tugend nennen, entspringt, jenes Gefühl, das gerade den Buddha veranlasste, alles, was er am teuersten auf Erden erachtete, hinter sich zu lassen und hinaus zu gehen, um das Heil und den Segen

und den Vorteil für viele zu suchen. Und dann hat euch eure Mutter liebevoll eingeprägt, euch von allem zu enthalten, was Leid über irgend ein menschliches Wesen bringen würde. Ihr Wunsch war es, dass ihr das Unglück des Elenden so sähet, als wenn es euer eigenes wäre, dass ihr darüber Mitleid empfändet und nur solches tätet, das nichts zu dem schon genügend grossen Übel hinzufügt, das das menschliche Leben trübt, sondern dass euch im Gegenteil nur solches Tun gefalle, das Glück und Wohlsein ringsum verbreitet. Und wenn euere Mutter so zu euch sprach, so gebrauchte sie in ihrer bescheidenen Art nur die Ausdrucksweise, der sich auch der Buddha in sehr vielen seiner Reden an das Volk bediente, das kam, um ihn zu hören. Hier forderte der grosse Lehrer die Menschen auf, darauf acht zu geben, welches die vielen schmerzlichen und schrecklichen Folgen schlechter Taten sind, und dann bat er sie, sich nicht der Grausamkeit und Herzlosigkeit durch solches Tun schuldig zu machen, das in der Zukunft die Geburt eines vom Elend und Unglück verfolgten Wesens zur Folge haben muss; er wollte bewirken, dass sie vor der Unmenschlichkeit zurück schauderten, solches Leid auf das gesamte Leben zu bringen — über jenes Leben, an dem sie selbst teilhaben und das deshalb ebenso gut ihr eigenes wie das jedes andern ist. Und auf der anderen Seite zeigt er den Menschen den Nutzen, den Vorteil und das Wohlergehen, das eine rechte Lebenszuführung zur Folge hat, und fordert sie auf, nur den Neigungen ihrer Menschenliebe und Gutherzigkeit, ihres Metta zu folgen, die den Verkörperungen gemeinsamen Lebens, die später entstehen und in Erscheinung treten, zum Wohl und Glück gereichen. Er fordert sie auf, diesen Erben der Zukunft ein glückliches, und nicht ein elendes Leben zu schafffen, schaffen als wenn sie es

selbst wären — und tatsächlich sind sie es auch, wenn man in Betracht zieht, dass sie dem gemeinsamen Leben und Wirken ihr Dasein verdanken.

In diesem Gefühl des Mitleides, das in uns bei dem Anblick von wirklichem oder voraussichtlichem Leiden entsteht, haben wir in unserem Gemütsleben infolge der illusorischen Beschaffenheit des persönlichen Ichs die Ergänzung für die durch unsern Verstand vermittelte Erkenntnis von der Wahrheit der Lehre des Buddha. Und in den Handlungen, die jenes Gefühl und jene Erkenntnis notwendigerweise zur Folge hat, haben wir den allerbesten Beweis dafür, das beide tatsächlich auf Wahrheit beruhen. Denn Handlungen, die einem solchen Gefühl und einer solchen Erkenntnis entspringen und auf ihnen beruhen, können unbedingt nur das sein, was die Menschen am meisten bewundern und preisen und nachzuahmen suchen. Es sind Handlungen, die für alle das Gute und für niemanden das Böse wollen. Es sind selbstlose Handlungen, moralische Handlungen in dem besten Sinne des Wortes.

Einst, als der Buddha im Lande Kosala herumreiste, kamen einige Landsleute zu ihm und erzählten ihm, dass verschiedene Asketen in ihr Dorf gekommen seien, von denen jeder eine andere Lehre verkünde und behaupte, dass die seine die einzig und allein wahre Lehre sei, und die Lehren des andern Asketen als falsch bezeichne und Irrlehren nenne; und sie sagten dem Buddha, dass sie in arger Verlegenheit seien und nicht wüssten, welche von diesen vielen, sich bekämpfenden Lehren sie als die allein richtige annehmen sollten, und sie baten den grossen Lehrer, sie aus ihrer Verlegenheit zu befreien.

„Ihr habt in der Tat guten Grund, verwirrt zu sein,“ sagte der Buddha zu ihnen. „Aber, Freunde,

richtet euch nicht nach dem, was ihr hört, oder nach dem, was euch aus alten Zeiten berichtet wird, oder nach dem, was gewöhnlich berichtet wird oder sogar in der Schrift geschrieben steht; auch geht nicht nach dem Blendwerk der Logik und Kasuistik, noch nach dem, was irgend ein Heiliger oder Lehrer sagt! Sondern, wenn ihr die feste Überzeugung habt: Das ist etwas Gutes. Kein Makel kann Diesem anhaften. Gute Menschen bezeugen das. Das wird das Glück und Wohlergehen aller Bekümmerten fördern. Dann könnt ihr es ganz unbesorgt für wahr und richtig halten."

Die Probe, die der Buddha hier den ihn Fragenden dann zu machen empfahl, wenn sie Grund hätten, an der Zuverlässigkeit irgend einer Lehre, die ihnen dargelegt worden war, zu zweifeln, hält seine eigene Lehre hinsichtlich der illusorischen Beschaffenheit des persönlichen Ichs, siegreich aus. Wer auch immer mit ungetrübtem Auge die von dem Buddha gelehrte Wahrheit sieht, dass es nichts gibt, von dem man mit Recht sagen kann: Das bin ich, das ist mein! und so jene Lehre so erfasst, dass sie ein Teil von seinem ganzen Wesen wird, erreicht, dass diese Lehre nicht bloss eine Sache des Verstandes bleibt, sondern auch eine Sache des Herzens wird — und hierdurch wird er ein Mensch werden, wie es alle Menschen zu sein wünschen sollten — freundlich, höflich, hilfsbereit, geduldig, und unselbstsüchtig in jeder Beziehung seinen Mitmenschen gegenüber; er wird ein guter Sohn, Gatte, Vater und Staatsbürger werden.*) Er

*) Underdessen wird er, da jene Wahrheit mehr und mehr sein Leben durchdringt, mehr und mehr ihren feinen, aber mächtigen Einfluss auf jeden Zug seines Charakters ausübt, indem sie ihn fortwährend immer feiner und feiner gestaltet,

wird ein Heiliger, einer der Grossen der Erde werden, einer von denen, zu dem auf seiner Höhe alle geringeren Menschen nach Führung und Inspiration hinaufblicken. Denn er wird die Selbstlosigkeit in ihrer höchsten Vollendung erreicht haben — die Selbstlosigkeit des Denkens und Tuns, des ganzen Leben. Und reine, unbefleckte Selbstlosigkeit ist etwas, vor dem alle Menschen, wenn sie es sehen, in Ehrfurcht und Verehrung das Knie beugen. Es ist die weisse in den Himmel ragende Spitze, die zu erklimmen sich alle Menschen im Innern ihres Herzens sehnen, der weithin erglänzende Gipfel, der die Augen aller Menschen auf sich lenkt und auf den alle, auch wenn sie gegenwärtig durch das Gefühl ihrer Schwachheit bedrückt sind, doch eines Tages irgendwo ihren Fuss zu setzen hoffen. Es ist die endgültige Vollendung desjenigen, der dem Weg des Buddha folgt, jenem Weg, der in die drei kurzen, aber klaren Sätze zusammengefasst worden ist: Alles Schlechte meiden, das Gute bis zur Vollendung ausbilden und seine Gesinnung veredeln.

Wir alle sind mit dem Eingangsvers des Dhammapada vertraut, in dem der Grundsatz aufgestellt ist, dass sich die Welt aus Gedanken aufbaut, dass der Gedanke den ursprünglichen und vornehmsten Einfluss auf ihre Gestaltung hat. Aus dem Sinne dieses Ausspruches kann man leicht ersehen, dass die Aufgabe, seine Gesinnung zu veredeln, nicht die geringste von denen ist, die dem treuen Anhänger des Buddha gestellt sind.

---

zuletzt für nichts geringeres zu leben beginnen, als für das Wohl der Welt, jenes grossen Lebenskomplexes, von dem er, wie er erkennt, nur einen Teil bildet — ein kleines, nur in ihrem Dienste nützliches, Glied.

Aber es ist doch eben gesagt worden, dass diese Gedanken, wie alle andern Dinge, keine beständigen Wesen sind, sondern nur eine vergängliche Phase in dem grossen Kammaprozess darstellen; wie kann es dann grosse Bedeutung haben, ob wir sie reinigen oder nicht, ob wir uns bestreben, sie zu veredeln, oder sie so unrein werden lassen, wie sie es begehren? Hier scheint ein grosser Widerspruch zu sein. Vielleicht kann folgende rohe Analogie dazu dienen, ihn zu lösen.

Angenommen, wir haben einen Teich, der eine bestimmte Menge Wasser enthält, und jenes Wasser wird Eimerweise fortwährend aus dem Teich geschöpft und nach einer Zeit wieder in ihn hineingegossen. Und nehmen wir an, dass das Wasser während der Zeit, wo es sich in einem Eimer befindet, etwas von dem darin befindlichen Schlamm gereinigt und ein wenig klarer gemacht wird als es war, wie es zum ersten Mal aus dem Teich geschöpft wurde, so ist es augenscheinlich, dass es, wieder in den letzteren zurückgegossen, die ganze Masse des Teichwassers ein wenig klarer und reiner machen wird als sie vorher war. Wenn anderseits das Wasser in einem der Eimer schmutziger und schlammiger gemacht wird als es war, wie es dem Teich entnommen wurde, so wird die ganze in den Teich enthaltene Wassermenge, wenn sie schliesslich wieder dorthin zurückgekehrt ist, gerade um so viel mehr Schlamm und Schmutz enthalten als früher, wie ihm durch das schlammige und schmutzige Wasser der Eimer zugeführt worden ist.

Ohne diese Schilderung zu wörtlich und zu genau zu nehmen, können wir doch bei ihr für eine Darstellung der Denkarbeit beinahe ganz analoge Verhältnisse finden. Der Teich stellt mit reinem

Wasser die Gesamtheit des geistigen Lebens dar, von dem das, was wir unser geistiges Leben nennen, nur einen kleinen Teil bildet. Während der Zeit, wo wir es das unsrige nennen, ist es getrennt von jener Hauptmasse, in den Grenzen des kleinen Eimers unserer vergänglichen Persönlichkeit. Von Zeit zu Zeit — d. h. am Ende jedes Lebens — bricht der Eimer auf und sein Inhalt mischt sich wieder mit der Hauptmasse des Denkens, die unsere Welt ausmacht und es in der Tat auch ist. Wenn unsere Gedanken guter, wohlwohlender und freundlicher Art waren, wenn sie freundlich hilfreich und freundschaftlich, erhaben rein und unselbstsüchtig waren, dann haben wir in dem Umfange, wie sie es waren daran mitgearbeitet, die ganze Welt besser und freundlicher, und deshalb glücklicher für alle zukünftigen Menschengeschlechter, zu gestalten. Wenn wir andererseits unfreundlichen, verletzenden, feindlichen, hässlichen und selbstsüchtigen Gedanken Raum gegeben haben, dann ist die Welt um die schlechten und unfreundlichen Gedanken, die wir in sie gebracht haben, schlechter geworden; wir haben das Wasser ihrer Quellen verunreinigt, es aber nicht süsser und reiner gemacht. Deshalb hat ein Weiser den Ausspruch getan: „Strebet danach, stark zu sein, nicht damit ihr stark seid, in Anbetracht dessen, dass es im letzten Sinne kein „ihr" gibt, sondern damit die Welt stärker sei. Strebet danach, weise zu sein, nicht damit ihr weise seid, sondern damit die Welt weiser sei. Strebet danach, rein zu sein, nicht damit ihr rein seid, sondern damit die ganze Welt der Reinheit, der Vollkommenheit, näher gebracht werde."

Nun gibt es einen Gedanken, der der Inbegriff aller schlechten und verdorbenen Gedanken ist, der alle in

gedrängter Form umfasst und einschliesst, das ist der Gedanke an ein Ich. Von diesem Gedanken rührt ausnahmslos alles Übel her, das es in der Welt gibt. Wenn ein Mensch denkt, dass er ein einzelnes, getrenntes, von allen andern streng gesondertes Wesen ist mit einer eigenen Bestimmung, die von der aller andern Wesen verschieden ist, und dass er ein Glück erringen kann, das er allein das seine nennen kann, ohne Rücksicht auf das Glück oder Unglück jedes andern Wesens, so hat er einen Gedanken in sich aufgenommen, aus dem wie aus einer verderblichen Unglückssaat jede hässliche und unschöne Tat entsteht. So lange ein Mensch einem solchen Gedanken in seinem Inneren Spielraum lässt, so lange er den Gedanken an eine getrennte Ichheit bewahrt, solange wird er — dem Gesetz zufolge, dass das Denken die Grundlage aller Leiden ist — für die unglückliche Welt eine fruchtbare Quelle von mancherlei Plagen und Nöten sein, die untrennbar mit der Ichheit verbunden sind. Und deshalb steht in unsern Schriften geschrieben: „Vor allen Dingen banne den Gedanken an ein Ich!"

Deshalb finden wir, dass unser Buddha immer wieder darauf besteht, dass seine Anhänger sich zu einem klaren Verständnis von der Natur dieses scheinbaren Ich durchdringen, dass sie es als das ansehen, was es ist, als ein vergängliches, sich immer veränderndes Phänomen, aber es für kein beständig bestehendes Wesen, ein ewiges Atta, halten, und einsehen, dass es deshalb für immer unmöglich ist, irgend welche eigenen Güter zu erwerben und zu behalten, mögen diese Güter noch so feingeistig gefasst, so erhaben und geläutert sein.

Wenn sich seine Anhänger eine solche wahre Vorstel-

lung, eine solche korrekte Ansicht immer vor Augen halten, können ihre Handlungen und ihr Leben nur eine entsprechende Richtung einschlagen, die frei von jedem Suchen nach einem Ich ist, sei das nun grob körperlich oder fein geistg gedacht. Aber wenn andererseits der Gedanke an das Ich einer der teuersten Güter des Geistes ist, wenn ein solcher Gedanke fortwährend genährt wird, beständig und tief einer in keiner Hinsicht erhabenen Form innewohnt, dann muss das ganze Leben, d. h. das Ergebnis eines solchen Denkens, von Selbstsucht gefärbt, durch sie verdorben sein, auch wenn die Selbstsucht feinerer und geläuterterer Art ist, wie man sie gewöhnlich unter den Menschen findet, auch wenn ihr Streben nicht auf die Erwerbung eines grossen physischen Wohlbehagens hier auf Erden gerichtet ist, sondern auf die wertvolleren, schöneren Freuden eines überweltlichen Daseins. Aber Selbstsucht bleibt Selbstsucht, welche Form sie auch immer annehmen mag; und sie ist ebenso verurteilenswert, wenn ihr Gegenstand die eigene Seligkeit im Himmel ist, wie wenn das er eigene Vergnügen hier auf Erden ist. Es gibt nur einen erfolgreichen Weg, um dieses mächtige Unkraut aus dem Garten des menschlichen Lebens auszurotten, und das ist der von dem Buddha gewiesene Weg — es an seinen Wurzeln auszureissen, seinen in dem Denken und der Gesinnung verankerten Wurzeln, von denen es seine ganze Kraft empfängt; gerade die Vorstellung von einem Ich der strengen erbarmungslosen Analogie zu unterwerfen, die zuerst von dem Buddha angewandt wurde; sich immer und immer wieder die vollkommen illusorische Beschaffenheit dieses Ichs, das sich uns so beharrlich als körperliche Wirklichkeit aufzudrängen sucht, ins Gedächtnis zu rufen, und so oft man findet, dass man seinen klaren Blick

verliert, sich wieder mit jener Analogie zu beschäftigen und von neuem in ihren Geist zu dringen und ihn in sich aufzunehmen. Solches tun, heisst Sammāditthi, rechtes Sehen, zu begreifen beginnen; und diese richtige Auffassung von den Dingen wird naturgemäss und unvermeidlich Sammāsañkappa, rechte Gesinnung, zur Folge haben — ein Gemütszustand, der freundlich und liebevoll gegen alles Leben ist, aus dem auch die letzte Spur von Übelwollen oder Neigung, irgend ein lebendes Wesen zu verletzen oder zu schädigen, verbannt ist, während nur der eine Wunsch, das eine Streben zurückbleibt, für immer aus diesem Reiche des Vergänglichen, des Leidens und Nichtigen zu gehen und das kennen zu lernen und zu verwirklichen, was beständig unveränderlich, ewig ist — das, was schliesslich das vollkommene Erlöschen jeder Pein und Sorge darstellt, Nibbāna. Diese zwei Sammāditthi und Sammāsañkappa, rechte Erkenntnis und rechte Gesinnung, machen in ihrer Fülle Pañña, Weisheit, die Vollendung des Arahan aus, desjenigen, der sogar in seinem gegenwärtigen Leben Nibbāna erreicht hat. Möchten wir heute wenigstens den ersten Schritt zu jenem hohen Ziele tun dadurch, dass wir in unserm Herzen auf den Gedanken an das Ich verzichten! So können wir bescheiden hoffen, dass es allmählich auch in unserem Leben zum Erlöschen kommen wird und wir schliesslich zu der edeln Gemeinschaft gehören, deren grösster Wunsch es ist, nur zum Wohle der Welt zu leben, nur um der Hilfe willen, die sie jedem Wesen bringen können, das mit ihnen das eine geeinsame Leben teilt.

Sommer.

Schwere goldene Ähren rascheln, zitternd schwingt die heisse Luft,
Über Felder, über Wiesen, zieht des Sommers süsser Duft.
Wie in satter Überfülle ruht die blühnde grüne Flur,
Und die Müdigkeit der Reife füllt ermattend die Natur,
Bunte Falter schweben traumhaft über welken Blütenflor,—
Fern vom kühlen Wald herüber schallt der Vögel Stimmenchor.

Wetze deine Sense, Würger! Triumphierend tönt dein Schrei, —
Helle Hammerschläge künden, dass die Frühlingszeit vorbei.
Morgen fällt die reife Fülle, höhnend lacht der Knochenmann, —
Denn als frohes Fest der Ernte sieht der Mensch dies Sterben an.
Wenn so hell die Sensen klingen, glaubt er, alles sei getan,—
Voller Freude zu den Göttern steigt sein Hoffen himmelan.

Nein, — da ist nicht Grund zur Freude, — sieh dein eigen Schicksal nahn,
Wachsen, blühen, welken, sterben, — rasch vergeht der frohe Wahn.
Eben warst du voller Freuden, voller Kraft und Jugendglück,
Und auf einmal rufst du bange deine Jugendzeit zurück.
Aber weh. Da ist nicht Hilfe; zischend schlägt die Sense zu, —
Und wie Gras in Sommerzeiten sinken wir dem Grabe zu!. —

Walter Markgraf.

Buddhistische Laienpredigten.

Von **Paul Dahlke.**

II.

Vor dem Totenrichter.



rgend wann, irgenwo lebte ein Mensch, der irgendwie hiess und wie die meisten anderen lebte: den Lüsten dienend, ein Prasser.

Als es ihn nun zu widern begann, wandte er sich zur Kunst und war hier ein Prasser, ebenso wie er es bei den anderen Lüsten gewesen war.

Da nun alles Prassen, mag es erhaben, mag es gemein sein, am Ende Überdruss erregt, so wandte er sich, als er merkte, dass es mit ihm abwärts ging, der Religion zu, trat in ein Kloster und wurde hier ein Prasser der Askese.

Als er eines Tages bis aufs Blut sich gegeiselt hatte, fiel er vor Erschöpfung ohnmächtig nieder, schlug mit der Schläfe auf die spitze Kante des Steines, der ihm als Kopfkissen diente und starb.

Alsogleich aber stand er vor dem Totenrichter Yama. Der sass da abgewandt mit jenem dunkelkummervollen Blick, schweigend.

Als nun jenes Wesen vor ihm stand, sprach er abgewandt, schweigend: „Was hast du getan?"

Als nun jener schweigend antwortete: „Das und das habe ich getan" — denn im Sterben gibt es keine Lüge mehr — „das habe ich in der Jugendzeit getan, das als Mann, das als Greis," da wurde Yamas Blick noch dunkel-kummervoller. „Ach, wenn doch die Wesen

sich belehren liessen. Es gibt ja eine Lehre und sie ist gezeigt.

„Hast du auch an die anderen gedacht?“

„Nein! Ich habe stets nur an mich gedacht?“

„Weisst du denn, was du selber bist?“

„Nein! Ich weiss es nicht.“

Da dachte Yama:

„Er hat die Anderen über sich selber vergessen, weil er nicht weiss, was er selber ist.“

Und durch die Kraft der Taten geriet jener Mensch abwärts, wurde wiedergeboren in tierischem Schoss, wiedergeboren in tierischer Welt; musste Elend und Leiden der tierischen Welt erdulden, lange lange Zeiträume hindurch.

Aber endlich durch die Kraft der Taten, fasste jenes Wesen wieder in menschlicher Welt Fuss, in menschlichem Mutterschoss, wurde wiedergeboren in der Menschenwelt, hatte Weib und Kinder, und lebte in dem Wahn, dass es höchste Menschenpflicht sei, sich selber über anderen zu vergessen. So war es ein Wohltäter, nur bedacht, anderen Gutes anzutun.

So geschah es, dass er früh zu kränkeln begann und es mit ihm zu Ende ging schon in der Blüte der Jahre.

Als er nun, nachdem er all sein Hab und Gut an seine Anverwandten und Freunde verteilt hatte, fragte: „Und was behalte ich nun?“ und seine alte Mutter ihm erwiderte: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist dein Schmuck und Ehrenkleid,“ da lächelte er zufrieden und verschied.

Alsogleich aber stand er vor Yama, dem Totenrichter.

Der sass da abgewandt mit jenem dunkel-kummervollen Blick, schweigend.

Als nun jenes Wesen vor ihm stand, sprach er, abgewandt schweigend: „Was hast du getan?“

Als nun jener schweigend antwortete: „Das und das habe ich getan,“ denn im Sterben gibt es keine Lüge mehr. „Ich habe mein ganzes Leben lang auch für andere gesorgt“, da wurde Yamas Blick noch dunkel-kummervoller.

„Ach, wenn doch die Wesen sich belehren liessen Es gibt ja eine Lehre und die ist gezeigt.“

Dann:

„Hast du auch an dich selber gedacht?“

„Nein, ich habe stets nur an andere gedacht.“

„Weisst du denn, was du selber bist?“

„Nein! Ich weiss es nicht.“

Da dachte Yama:

„Er hat sich selber über den Anderen vergessen, weil er nicht weiss, was er selber ist.“

Und durch die Kraft der Taten geriet jener Mensch wieder abwärts, in gespenstische Welt, wurde wiedergeboren in gespenstischer Welt, musste die nie zu stillende Qual des Leidens und Zweifelns in gespenstischer Welt erdulden, lange lange Zeiträume hindurch.

Aber endlich, durch die Kraft der Taten, fasste jenes Wesen wieder Fuss in menschlicher Welt, in menschlichem Mutterleib, wurde wiedergeboren in der Menschenwelt.

Und es geschah, dass er auf die Lehre des Erhabenen stiess, die da lehrt, was ich selber bin; die vom Entsagen, vom restlosen Aufhören alles Verlangens, vom Verlöschen handelt. Und es geschah, dass sein Verstand beim Hören dieser Lehre sie begreifen konnte, und weil er sie begreifen konnte, geschah es, dass sein Sinn beim Hören dieser Lehre sich erheiterte. Denn des gewöhnlichen Menschen Herz

widerstrebt, verhärtet, empört sich, wenn es die Lehre vom Loslassen hört. Der gewöhnliche Mensch hängt eben an Weib und Kind, an Geld, Gut, an dieser Welt, an jener Welt, an Lust und Liebe. Und warum? — Weil er nicht begreift, sage ich! Zeigt man ihm aber die Lehre vom Aufgeben aller Lust, aller Liebe, so wird er verstimmt, missmutig, empört sich. Und warum? — Weil er nicht begreift, sage ich! Weil er nicht erkennt: Es lohnt nicht!

Und es geschah, dass dieser Mensch, rings vom Leben umgeben, doch vom Leben loslassen konnte, weil er eben erkannt hatte: „Das bin ich und so bin ich gewesen von Anfangslosigkeit her.“ Und weil er loslassen konnte, so geschah es, dass er sich selber wie den Anderen ein Segen war — still, heiter, einladend, sänftigend, voll liebevoller Gesinnung gegen alle Wesen.

Und als die Form zerfiel, geschah es, dass er restlos verlöschte, weil es eben so geschehen musste. Denn wird der Lampe kein Öl mehr zugeführt, so muss sie eben verlöschen.

Und Yama der Totenrichter dachte: „Was ist mit jenem Wesen geworden?“

Und allsogleich übersah er mit seinem Auge die Welten, irdische wie himmlische, und er sah: „Dieses Wesen ist verlöscht; haftet nicht mehr irgendwo, nicht mehr in dieser, nicht mehr in jener Welt.“

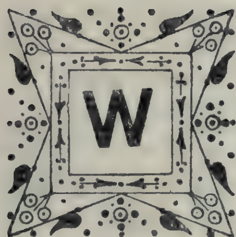
Da dachte Yama:

„Gross ist die Kraft der Lehre! Ach wenn doch die Wesen sich belehren liessen! Es gibt ja eine Lehre und sie ist gezeigt.“

Darum wurde dieses gesagt.

III.

Der Wanderer.



enn man die Menschen fragt: „Lieber Mensch! Hast du je darüber nachgedacht, warum du da bist?“ so erhält man gar verschiedenartige Antworten.

Der eine sagt: „Ich bin da, weil es Gott so gefallen hat.“

Der andere sagt: „Ich bin da, weil es meinen Erzeugern so gefallen hat.“

Auf beide trifft das „pro vatiore voluntos“ zu, ein Spruch, der für Papsttum freilich besser passt als für Menschtum.

Der dritte — und er gibt den Typus „Mensch“ wieder — sagt: „Ich bin mit dem Leben selber so beschäftigt, dass ich mich mit solchen unnötigen Fragen nach dem Zweck des Lebens nicht abgeben kann.“

Ein solcher gleicht einem Menschen, der in eine Schaar anderer hineingeraten ist, die auf der Wanderschaft sind, alle Morgen ihr Bündel schnüren, alle Mittag ihr Mahl bereiten, alle Abend ihre Lagerstatt suchen, und am nächsten Morgen weiterwandern. Und so Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr. Und alle Tage denken sie: „Wir haben heute unseren Zweck erreicht. Wir haben früh unser Bündel geschnürt, mittags ein Mahl gehabt, abends eine Lagerstatt gefunden. Zweckvoll ist unser Leben, nicht fruchtlos unsere Wanderschaft.“

Denkt aber einmal einer aus dieser Schaar: „Wozu wandern wir eigentlich? Wohin wandern wir? so antwortet er sich selber allsogleich: „Alle diese Zahl-

losen Wanderer hier, sie wandern ja wie ich: wandern denselben Weg; wandern mit mir, wandern hinter mir, wandern vor mir. Gehen so viele, so viele in einer Richtung, auf einem Wege, so muss dieser Weg ja der rechte sein. Wie könnten sonst so viele auf einem Wege, in einer Richtung gehen!

Und jeder dieser zahllosen Wanderer denkt das gleiche: „Alle diese gehen ja den gleichen Weg, in der gleichen Richtung. So muss ja dieser Weg der rechte sein. Wie könnten sonst so viele den gleichen Weg, die gleiche Richtung gehen!“

So wandern alle diese Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr. Und sind froh, wenn sie alle Morgen das Ziel erreicht haben, ihr Bündel zu schnüren, alle Mittag das Ziel erreicht haben, ihr Mahl zu bereiten; alle Abend das Ziel erreicht haben, einen Lagerplatz zu finden.

Eines Tages aber geschah es, dass einer aus dieser zahllosen Schaar sich ein Herz fasste und seinen Vordermann fragte:

„Lieber, sag' mir, warum wandern wir und diese alle den gleichen Weg, alle in der gleichen Richtung?“

Da antwortete jener Vordermann dem hinter ihm folgenden Frager:

„Lieber, ich weiss es selber nicht. Aber mein Vordermann ist älter wie ich. Ihn fand ich wandernd wie mich jetzt. Es geziemt sich, dem Älteren zu folgen.“

Da wurde jener Mensch, der sich ein Herz gefasst hatte zum Fragen, stutzig. Und nach einiger Zeit fasste er sich ein Herz und fragte seinen Nebenmann zur Rechten:

„Lieber, sag' mir warum wandern wir und alle

diese hier alle den gleichen Weg, alle in der gleichen Richtung?

Da antwortete jener Nebenmann:

„Lieber, ich weiss es nicht. Aber mein Nebenmann zur Rechten ist älter wie ich. Ihn fand ich wandernd, wie mich jetzt. Es geziemt sich, den älteren zu folgen.

Da wurde jener Mensch, der sich ein Herz gefasst hatte zum Fragen, noch stutziger und dachte: „Ich will meinen Nebenmann zur Linken fragen."

Als er aber auch hier die gleiche Antwort erhielt, da fasste er sich vollends ein Herz und dachte:

„Nicht aber wandere ich einen Schritt weiter, ehe ich nicht weiss, warum ich wandere."

Da wurde der Vordermann traurig, und fing an zu klagen, zu jammern und sprach:

„Lieber du wanderst nun hinter mir, so alt du bist. Wandere weiter so. Ich kann nicht mehr leben ohne dich. Ich will dir dermaleinst alles geben, was ich habe."

Und die beiden Nebenmänner, der zur Rechten wie der zur Linken, wurden traurig und sagten!

„Lieber, wir wollen dich schätzen, hochhalten, lieben wie uns selber. Wandere mit mir wie bisher."

Der aber dachte: „Was nützt mir dieses alles! Wahrheit will ich!"

Und weil er stutzig war, so wanderte er immer langsamer, so dass er bald seinen Vordermann und seine Nebenmänner aus den Augen verlor. Und schliesslich stand er ganz und gar still — und allein.

Und die an ihm vorbeizogen, die vielen, vielen Wanderer, die belustigten sich über ihn und sagten: „Seht den wunderlichen Kauz!" oder sie ärgerten sich an ihm und sagten: „Er will es besser wissen wie wir,

die wir doch so viele sind. Er ist ein Schwärmer! Es fehlt ihm an gesundem Menschenverstand. Es wird ein böses Ende mit ihm nehmen.“ Noch andere aber lächelten listig und sagten: „Wer weiss, wo dieser gute Mann hinaus will! Stille Wasser sind tief.“

Als jener aber nun ganz und gar still stand, da erkannte er klar: „Zweck- und Ziel-los bin ich, wie alle diese, von jeher gewandert, von Anfangslosigkeit her! Immer wieder aufs neue uns selber Zweck und Ziel setzend, sind wir alle gewandert. Wäre es nicht das einzig zweckmässige, diesem anfangslosen Wandern endlich ein „Ende zu machen?!“ Und weil dieser Mensch so erkannt, so begriffen hatte: „Anfangslos ist dieses unser Wandern, immer wieder aufs neue sich selber Zweck und Ziel setzend,“ so gelang es ihm, in klarer, durchdringender Betrachtung aller Dinge, diesem anfangslosen Wandern ein Ziel zu setzen.

Was bedeutet das?

Der Mensch, der da sagt: „Ich bin da, weil es Gott so gefallen hat,“ das ist der Gläubige.

Der Mensch, der da sagt: „Ich bin da, weil es meinen Erzeugern so gefallen hat,“ das ist der Mann der Wissenschaft.

Der aber, der da sagt: „Ich bin mit dem Leben selber viel zu sehr beschäftigt, als dass ich ernsthaft über den Zweck des Lebens nachdenken könnte,“ das ist der wirkliche alltägliche Mensch, du, ich, wir, alle, alle, alle! Und alle sind zufrieden mit unserem Leben, wenn wir in jedem Augenblick immer wieder neue Zwecke und Ziele hineinlegen.

Diejenigen aber, die hin und wieder wohl fragen: „Warum wandern wir eigentlich? Wohin wandern wir eigentlich?“ das sind die Denkenden unter uns. Aber weil es ihnen an Ernst und Belehrung fehlt, des-

halb halten sie nicht Stand bei ihren Fragen, denken nicht aus, gelangen nicht zum Ziel.

Jener Mensch aber, der sich ein Herz fasste, und ernsthaft fragte, das ist der Buddha.

Der Vordermann aber, das ist sein Vater, seine Mutter, sein Elternhaus. Sein Nebenmann zur rechten das ist sein einer Lehrer, sein Nebenmann zur Linken das ist sein anderer Lehrer.

Was immer aber Lehrer auch lehren mögen, nur zweierlei können Lehrer lehren. Entweder: Es gibt ein Nicht-Sinnliches; dann müssen sie das Weltgeschehen glauben; oder: Es gibt kein Nicht-Sinnliches; dann müssen sie das Weltgeschehen beweisen.

Der Buddha will weder das Weltgeschehen glauben, noch will er es beweisen, — er begreift es; indem er sich selber begreift.

Und weil er sich selber begriffen hat, deswegen kann er auch mich lehren, mich selber zu begreifen.

Habe ich aber mich selber begriffen, in klarer durchdringender Betrachtung, so weiss ich:

„Von Anfangslosigkeit her brenne ich ohne Zweck, ohne Ziel.“

Und der Gedanke taucht auf:

„Sollte es nicht an der Zeit sein, diesem anfangslosen Spiel ein Ende zu setzen?“

Und der Gedanke wird über ein kurzes oder über ein langes zum Entschluss, und der Entschluss zur Tat.

Mit der Tat aber ist der Kampf da. Denn die ganze Welt ist wie ein grosser, in einer Richtung fliessender Strom: der Strom der Lebenslust. Darum: wer nicht mit der Welt geht, der geht wider sie. Und weil er wider sie geht, darum trifft ihn Spott zum

ersten, Hass zum zweiten und hämische Verleumdung zum dritten.

Denn derjenige, der der Welt entsagt hat, kann wohl den Weltling begreifen; ist er doch früher auch Weltling gewesen. Der Weltling aber kann nicht den anderen begreifen. Darum, wenn er von einem hört oder sieht, dass er ein Leben der Entsagung führt, sich frei hält von den Freuden des Mahles, sich fern hält vom Weibe, sich nicht kümmert um den Gott und seinen Himmel, so rächt er sich mit Spott zum ersten, Hass zum zweiten und hämischer Verleumdung zum dritten.

Und die Waffe hiergegen? — Betrachtung, klare, durchdringende Betrachtung. „Ein solches Gerede hat da mein Ohr, meinen Geist getroffen. Aus Vorbedingungen ist es entstanden, vergänglich, wird vergehen zu seiner Zeit."

Was die Weisen irgend welcher Zeiten erreicht haben — betrachtend und wieder betrachtend haben sie es erreicht. Ein anderes Mittel, um verstehen zu lernen, um zum höchsten zu kommen, gibt es nicht.

Darum wurde dieses gesagt.



Der Buddhismus in Burma.

Eindrücke einer deutschen Dame.



Es scheint mir, dass die Eindrücke einer Burmesin von dem Christentum in Deutschland einen bei weitem anziehenderen Gegenstand für eine Betrachtung bieten würden als die einer Deutschen von dem Buddhismus in Burma, aber vielleicht erweist sich auch das letztere Thema als interessant.

Die meisten Deutschen erhalten ihre Eindrücke von dem Buddhismus indirekt, dadurch, dass sie eine Vorlesung christlicher Missionare über den Gegenstand hören und Schriften von Missionaren lesen. Auch meine Einführung in diese Religion kam auf diese Art zustande. Infolge dessen erfuhr ich an erster Stelle, dass die Buddhisten in Burma Heiden- und Götzendiener, dass sie unwissend, abergläubisch und entartet seien, und an zweiter Stelle entnahm ich aus christlichen Darstellungen, dass der Buddhismus eine kalte pessimistische Religion sei, die zu keiner Anstrengung anrege und der unglücklichen Menschheit nur die Aussichten auf die letzte Vernichtung biete.

Das waren die beiden Ansichten über den Buddhismus, die mir zuerst geboten wurden. Und da ich deshalb erwartete, zwischen dem Christentum und dem Buddhismus einen ungeheueren Unterschied zu finden, war ich, als ich nach Burma kam und die buddhistische Religion in einem Lande studierte, in dem sie ausgeübt wird, umso mehr durch die auffallende Ähnlichkeit überrascht, die zwischen den beiden grossen Religionen des Ostens und Westens hinsichtlich der meisten äusseren Anwendungen und sehr vieler innerer Über-

zeugungen besteht. Das ist besonders bei der Religion der Messen der Fall, und in diesem Zusammenhange sieht man zuerst natürlich auf die sichtbaren Zeichen und die mannigfachen Riten und Gebräuche, die man auf der Plattform der Shwe Dagon Pagode gemächlich studieren kann.

Gleich auf den ersten Blick kann man sehr viele Ähnlichkeiten bei der Architektur und Ornamentik der heiligen Gebäude bemerken, trotz der Tatsache, dass im allgemeinen die Stile des Ostens und Westens so sehr von einander verschieden sind. Hier sind rings um die grosse Pagode in Nischen Reliquienkästchen angebracht, die jedes eine Buddhafigur enthalten, so wie in deutschen Kirchen Steinnischen einsame Statuen von Heiligen oder Aposteln bergen. Die pyramidenförmigen Spitzen der Zedis machen denselben Eindruck wie die spitzen Türme christlicher Kirchen, und das buddhistische hti, das die Pagoden überragt, erinnert einen an den Baldachin über römisch katholischen Altären. Die Glöckchen, die geläutet werden, um anzuzeigen, dass die Meditationen beendet sind, entsprachen den Glocken, die die Christen zur Andacht rufen, und die düsteren Gemälde von den Höllenqualen erinnern an die Tatsache, dass ähnliche Gemälde verwandt worden sind, um Furcht und Schrecken in der Brust des jungen Christen zu erwecken. Die geschnitzten Figuren der Buloos, Leogryphs und Nagas können mit den fantastischen steinernen Dachrinnenschnauzen, Kobolden und Drachen einer westlichen Kathedrale verglichen werden, während die Nats, die die Decke des grossen Südportals tragen, einen an die Engelskulpturen erinnern, die aus dem Schatten des gewölbten Daches einer christlichen Kirche hervortreten.

Blumen gibt es in dieser buddhistischen Pagode

im Überfluss — süssduftende Blumen, die vor den Reliquienkästchen aufgehäuft sind. Hier gibt es auch Reihen von Kerzen, die bei dem Luftzug aufflackern, während gelegentlich der scharfe Geruch brennenden Weihrauchs die Luft durchdringt und den Duft tropischer Blumen und den Geruch des tropfenden Wachses verdrängt. Mit der Hand gewebte Seide und Spitzen mit symbolischen Mustern hängen über den Reliquienkästchen und entzückende, reich vergoldete und geschickt mit warmen Farben bemalte Schnitzereien dienen zur Verschönerung des heiligen Ortes. Nichts, was dem Auge des Okzidentalen nicht vertraut wäre, denn brennende Kerzen, brennender Weihrauch, Blumenspenden, stattliche Altardecken, Schnitzwerk, Gold und Malereien und Kirchengewänder findet man auch in christlichen Kirchen.

Rings um die Pagode knieen Andächtige mit frommer Miene und gefalteten Händen, und die Gelübde, die sie wiederholen, werden wie christliche Gebete angestimmt und gemeinsam gesprochen. Vielleicht kann man in irgend einer abgelegenen und einsamen Ecke eine burmesische Frau, deren verblühte Jugend und deren sanfter verzichtender Ausdruck tapfer getragene Prüfungen anzeigen, in ruhiges, ernstes Nachdenken verloren, erblicken. In Deutschland suchen christliche, abgehetzte und gemütskranke Frauen in ähnlicher Weise Zuflucht in der friedlichen Stille einer leeren Kirche.

Die Burmesen ziehen an der Schwelle der Pagode ihre Schuhe aus. Die Deutschen nehmen vor dem Eintritt in einen heiligen Raum ihren Hut ab. Beide Handlungen sind Zeichen von Demut. Für mich scheint kein Grund vorzuliegen, weshalb man die einen verlachen, die andern loben sollte. Bei beiden Religionen tragen die Mitglieder der Pristerschaft ein Gewand, das

von dem des weltlichen Standes verschieden ist, und in beiden Fällen ist die dazu gewählte Farbe die Farbe, die in den entsprechenden Ländern Sorge und Trauer ausdrückt, schwarz für die Christen in Deutschland und gelb für die Buddhisten in Burma. Die Geistlichkeit, sowohl die des Ostens als auch die des Westens wird durch fromme Glieder des weltlichen Standes unterstützt; während aber die Buddhisten in Burma, die dem weltlichen Leben entsagen, sich einem Leben der Armut widmen, indem sie kein Geld annehmen und auf alle Annehmlichkeiten verzichten, wird das unter den christlichen Bekennern, besonders in Deutschland, selten getan. Heilige Tage werden, wie die christlichen Sonntage, von den Anhängern des Buddha regelmässig beobachtet, auch gibt es eine Zeit des Fastens und der Busse, die der christlichen Fastenzeit entspricht.

Die Reliquienkästchen, die tazonngs, zayats oder zedis, die man auf dem Lande sieht, sind von Buddhisten erbaut worden, um dafür, dass sie ihren Eifer für ihre Religion zeigten, ein Verdienst zu ernten, um das Gedächtnis an irgend einen geliebten Toten zu bewahren, oder vielleicht, wenn der wahre Grund bekannt wäre, um die Achtung und Wertschätzung ihrer Nachbarn zu gewinnen. Aus denselben Beweggründen sind Fenster aus buntem Glas, stattliche Taufsteine, Lesepulte, Kanzeln, Glockengeläute oder sogar Kirchtürme den christlichen Kirchen geschenkt worden.

Alle hier erwähnten Parallelen nehmen Bezug auf Gebräuche und Ritualvorschriften, und ihre Liste ist, obgleich sehr viele angeführt worden sind, noch lange nicht erschöpft. Bei einem Vergleich des Christentums, wie es in Russland, Griechenland, Italien, England,

Spanien und Deutschland ausgeübt wird, mit dem Buddhismus von Tibet, China, Siam, Ceylon und Nepal wie von Burma würde es schwierig sein, eine Zeremonie des Westens zu finden, die nicht ihr Gegenstück in dem Ritus des Ostens hätte. Auch die verschiedenen Stufen der Entwicklung des Glaubens und die Absonderungen von der allgemeinen Kirche, die im Christentum bestehen, kommen im Buddhismus vor, obgleich in Wirklichkeit nur in ganz geringem Masse, da eine kleine Meinungsverschiedenheit unter Buddhisten über ihre Lehre oder Ritualvorschriften nicht zur Gründung einer ganz verschiedenen Sekte führt.

Wenn man den Symbolismus und die Sektenbildung ausser Acht lässt und sich dem Studium der buddhistischen und christlichen Schriften zuwendet, so wird man finden, dass auch da sehr viele Übereinstimmungen sowohl in den Legenden, als auch in der Lehre bestehen, Geschichten über die Verkündigung ihres Erscheinens, und eine unbefleckte Empfängnis, über ihre wunderbare Geburt und die Entfaltung wunderbarer Weisheit in ihrer Kindheit haben sich um beide grossen Lehrer gebildet. Der bejahrte Asita, der bei der Geburt des Buddha vor Freude weinte, entspricht Simeon, der laut aufjauchzte, weil er solange gelebt hatte, um Christus zu sehen. Ananda, der Lieblingsschüler des Buddha war ein Muster des heiligen Johannes, und ein anderer von den Tathagata-Schülern ging auf der Oberfläche des Wassers, wie der heilige Petrus. Der Buddha begann wie Christus sein Wanderleben im Alter von dreissig Jahren, beide machten eine Zeit des Fastens durch; beide wurden von dem Teufel versucht; beide liessen von den Extremen des Asketentums ab und wandten sich einer gemässigteren Lebensweise zu; beide predigten Hoch und Niedrig und liessen

alle Rassen und Kastenunterschiede ausser Acht; beide wurden kurz vor ihrem Tode verklärt und beide ermahnten ihre Jünger, hinauszugehen und aller Welt das Evangelium zu verkünden. Von beiden wird berichtet, dass sie Wunder vollbrachten und in Gleichnissen redeten, und in sehr vielen Fällen kann man eine sehr grosse Ähnlichkeit zwischen dem buddhistischem Bericht und der biblischen Erzählung nachweisen.

Je mehr man von den Pitaka-Übersetzungen liest, um so mehr bekommt man den Eindruck, dass die buddhistischen Schriften augenscheinlich von einem auf einer vorgerückten Stufe geistiger Entwicklung stehenden Volke geschrieben worden sind. Nichtsdestoweniger enthalten die buddhistischen, wie die christlichen Schriften sehr viele unreife und unglaubliche Berichte von wunderbaren Ereignissen. Hier besteht wieder eine Ähnlichkeit zwischen dem Christentum und dem Buddhismus, denn man findet, dass die ungebildeteren Anhänger beider Religionen diese Geschichten wörtlich glauben, während die gebildeten Klassen sie als Allegorien oder Übertreibungen ansehen.

In den ethischen Lehren des Christentums und des Buddhismus treten jedoch die meisten Übereinstimmungen zu Tage. Für einen Menschen mit durchschnittlicher Begabung, der an der Wirksamkeit von Kirchengebräuchen zweifelt, und der doch unfähig ist, die höheren philosophischen Ideen einer Religion zu fassen, bilden diese ethische Lehren die Regeln über die Lebensführung, die schlicht gefasst sind und einfach befolgt werden können, die Hauptbestandteile der Religion. Und wenn man sieht, dass die buddhistischen Vorschriften die christliche Moral nicht nur einschliessen, sondern sogar übertreffen, so kann man nicht umhin daran zu denken, dass man eine Bekehrung vom Buddhismus zum Christentum missbilligen muss.

Die christliche Lehre, dass der Weg zur Befreiung durch Selbstverzicht, aufrichtiges Mitleid und Aufgehen im Dienste des Nächsten führt, ist sogar noch klarer in der Behauptung ausgedrückt, dass äussere Handlungen ohne innere Umkehr nutzlos sind. Es würde leicht sein, viele Stellen aus dem buddhistischen Dhammapada und dem christlichen Evangelium anzuführen, die diese Ähnlichkeiten zeigen, da aber diese beiden Bücher allen zur Verfügung stehen, sind diese Ausführungen nicht notwendig.

Was die Motive anbetrifft, aus denen die Christen und Buddhisten diese Sittenlehren befolgen, so scheinen sie verschieden zu sein, doch ein eingehenderes Studium enthüllt bald eine zu Grunde liegende Ähnlichkeit. Der geistig tiefer stehende Buddhist wird durch die Furcht, als Tier oder unter andern schrecklichen Umständen wiedergeboren zu werden, von schlechten Handlungen abgehalten, während der ungebildete Christ seine schlechten Regungen unterdrückt, um nicht in der Hölle gequält zu werden. Für diejenigen, die auf einer etwas höheren geistigen Stufe stehen, ist die Hoffnung auf Belohnung ein stärkerer Antrieb als die Furcht vor Strafe; bei beiden Religionen besteht die Belohnung für einen sittlichen Lebenswandel für das Individuum in dem Eingehen in eine bessere Welt nach dem Tode. Für den Buddhisten gibt es Auswahl an ruhmreichen Aufenthaltsorten, für den Christen ist es der Himmel. Diejenigen, die auf dem Pfade nach aufwärts weiter vorgeschritten sind, verwerfen jeden Dienst um einer Belohnung und der eigenen Seligkeit willen und handeln einfach für das Glück der ganzen Welt, für Verwandte und Fremde, für Freunde und Feinde, Helfer und Widersacher. Fromme Leute, die aus solchen Motiven handeln, die ein rechtes, der Liebestätigkeit und dem Selbstverzicht

geweihtes Leben führen, findet man eben so oft unter Buddhisten wie unter Christen.

Eine andere Ähnlichkeit, die man zwischen Buddhisten und Christen konstatieren kann, ist ferner die Erfahrungstatsache, dass die Massen den Glauben an den Wert äusserer Handlungen teilen, indem sie vergessen, dass diese äusseren Handlungen nur Symbole sind, und dass ihre Beobachtung oder Nichtbeachtung nicht das ewige Leben bewirken kann. So gibt es auch Buddhisten, die glauben, dass sie durch das gelegentliche Darbringen von Blumen und Kerzen, durch das Zahlen weniger Pfennige für das Loslassen gefangener Vögel, durch das Füttern der heiligen Fische und das Bemalen der Pagode mit Goldlaub Verdienste aufhäufen, die ihnen nach dem Leben zum Segen gereichen, so wie es Christen gibt, die wirklich glauben, das solche Handlungen wie die Taufe, das Nehmen der Sakramente und das Lesen von Messen für den Toten unumgänglich notwendig für das Heil der Seele sind. Es fällt schwer zu entscheiden, welches Volk in dieser Hinsicht mehr abergläubisch und unwissend ist.

Mir ist noch eine andere Parallele aufgefallen. Während nämlich die Mehrheit des Volkes, bei den Buddhisten wie bei den Christen, ihre Religion ziemlich leicht nimmt und nur das unbestimmte Gefühl hat, dass ihre Lehren wahr sind, und zwar die vorgeschriebenen Riten vorschriftsmässig erledigt, aber sich sonst keine Gedanken darüber macht, drängt sich einigen doch die Religion mit so zwingender Gewalt auf, dass sie nicht nur ihre ganze Lebensanschauung ändert, sondern auch die Art ihrer Mittel. Der Christ kommt zum Bewusstsein seiner Sünden. Den Buddhisten ergreift eine unendliche Niedergeschlagenheit bei dem Gedanken an die Vergänglichkeit und Nichtwirklichkeit aller Dinge.

Beide scheinen eine Zeit der Gewissensnot und Verzweiflung durchmachen zu müssen, der die Erleuchtung auf dem Pfade zur Befreiung und schliesslich ein unerschütterlicher innerer Friede folgt.

Wenn man dagegen die buddhistische und christliche Philosophie zu vergleichen beginnt, so treten die grossen Verschiedenheiten in der Auffassung zu Tage. Denn es gibt, obgleich einem, der Verschiedenheiten erwartet hat, natürlich die Ähnlichkeiten zuerst auffallen, doch sehr viele bemerkenswerte Unterschiede zwischen beiden Religionen, die meines Erachtens nach fast immer zu Gunsten des Buddhismus sprechen.

Die einzige christlichen Philosophie, die man vielleicht mit dem Buddhismus vergleichen kann, ist die Philosophie von denen, die die jüngsten Entdeckungen der Wissenschaft anerkennen und diese mit den christlichen Grundsätzen dadurch versöhnen, dass sie die letzteren als konkrete und besondere Ausdrucksweisen abstrakter und allgemeiner Wahrheiten ansehen. So ist z. B. die Verwirklichung der Einheit des Lebens, die eine Folgerung der buddhistischen Anattalehre ist, in der Verheissung verborgen: „An jenem Tage werdet ihr wissen, dass ich in dem Vater bin, und ihr in mir und ich in euch,“ derselbe Gedanke ist mehr oder weniger in den Sätzen verkörpert: ‚Ich und der Vater sind eins' und, das Reich Gottes ist in euch.' Die christlichen Seligmachungen klingen wie eine buddhistische Erklärung des Kamma; und die buddhistische Lehre, dass Dasein und Leid unzertrennbar mit einander verknüpft sind, kann mit der Bibelstelle verglichen werden, in der geschrieben steht: „Alles ist Eitelkeit und Kümmernis!“

Tatsächlich ist es möglich, sehr viele Stellen aus den christlichen Schriften mit wissenschaftlichen und

buddhistischen Wahrheiten zu versöhnen, wenn man ihnen — und nur so ist es möglich — die allgemeinste Deutung gibt. Die weiter vorgeschrittenen westlichen Philosophieen haben schon lange die Vorstellung von Gott, wie er in der Bibel dargestellt ist, abgelegt, und einige von ihnen verstehen sogar darüber hinaus unter der Gottidee die erste Ursache bei dem Beginn aller Entwicklungen. Für diese Leute, die öffentlich noch Christen sind, ist Gott einfach das, worüber uns die Wissenschaft nichts zu sagen vermag, das, was unfassbar, ungreifbar ist, das, was jenseits der Grenze des Bewussten und Denkens liegt, und über das man deshalb nur in Worten der Verneinung sprechen kann. Das ist die grösste Annährung in der Anschauungsweise des Okzidentalen an die buddhistische Nibbanaidee; nur wenige haben diese Höhe erreicht, und diese wenigen pflegten, wie man ja befürchten musste, von den orthodoxen Christen unter die Abtrünnigen gerechnet zu werden.

Hier enden die wenigen schwachen Ähnlichkeiten zwischen buddhistischer und christlicher Philosophie, und es darf nicht Wunder nehmen, wenn man findet, dass der Buddhismus so sehr von der christlichen Metaphysik verschieden ist, ist er doch zu dem Standpunkte der modernen Philosophen des Westens 2500 Jahre früher gekommen. Beide Philosophien beschäftigen sich mit einer Darlegung der Übel und Leiden des Daseins, die Betrachtung der Sünde und die Erlösung von der Sünde, aber während das Christentum viel über den Gegenstand der Erbsünde zu sagen hat, scheint der Buddhismus mir darin gewaltig überlegen zu sein, dass er überhaupt kein Wort über die Sünde verliert, sondern alle schlechten Handlungen der Unwissenheit zuschreibt — nicht der Unkenntnis der Be-

fehle eines göttlichen Schöpfers, sondern der Unkenntnis des unvermeidlichen Inkrafttretens der Naturgesetze. Die buddhistische Theorie von dem Reifen des Kamma ist ebenfalls bei weitem verständlicher als die christliche Lehre von der Vergebung der Sünden oder der stellvertretenden Versöhnung, und die Vorstellung von dem Fortwirken des Kamma steht mehr mit der Wissenschaft in Einklang als die christliche Idee von der Unsterblichkeit der Seele. Das Gesetz von der Entstehung aus Abhängigkeit ist eine Theorie, die mit keiner Anschauung einer christlichen Philosophie verglichen werden kann, denn sie hat sich auf Grund einer gänzlich verschiedenen Anschauungsweise entwickelt. Und obgleich der Buddhismus auf eine Methode zur Übung der Verstandeskräfte hinweist, durch die unter Umständen die schwer fasslichsten Theorien begriffen werden können, steht es doch tatsächlich fest, dass die Mehrheit der Buddhisten wie der Christen niemals die höheren philosophischen Gedanken ihrer Religionen versteht. Der gewöhnliche Landarbeiter in Deutschland, der Lakai, der Omnibuskutscher oder der Fabrikarbeiter z. B. kümmert sich grade so wenig um die spitzfindigen theologischen und philosophischen Fragen im Christentum wie der burmesiche Fischer, Lakierer oder Tabakanbauer um die philosphischen Gedanken des Buddhismus; und deshalb ist es vielleicht besser, seine Eindrücke von einer Religion dadurch zu bekommen, dass man ihre Wirkung auf die Massen beobachtet, als dass man ihre philosophischen Aspekte mit den gebildeteren Anhängern erörtert.

Auf Grund seiner Erfolge urteilend, erscheint es mir, als ob der Buddhismus einen stärkeren Halt an dem Volk von Burma hat als das Christentum an dem deutschen Volke. Er greift mehr in sein tägliches

Leben ein und beeinflusst sogar die Wahl seiner Nahrung und seiner Beschäftigung. Die meisten Buddhisten sind aus religiösen Gründen Vegetarianer. Und kein frommer Buddhist will, so erzählte man mir, Fleischer, Soldat, Opiumhändler oder Gastwirt sein, weil solche Beschäftigungen nicht die richtigen Mittel für den Erwerb des Unterhaltes sind, und weil er, wenn er sie ergreifen würde, seinen Fortschritt auf dem Pfade nach aufwärts verhindern würde. Jeder fromme Buddhist wiederholt täglich die fünf Vorschriften und bemüht sich sie zu halten, auch findet man, dass die Kinder eines buddhistischen Hauswesens regelmässig jeden Morgen oder Abend versammelt und in diesen Pflichten unterrichtet werden.

Vielleicht die bemerkenswerteste Erscheinung in diesem buddhistischen Lande ist das seltene Auftreten von Trunkenheit unter den Burmesen, besonders in den entfernter liegenden Teilen, in denen der Einfluss des Westens nicht zu der Entartung des Volkes in dieser Hinsicht geführt hat. Das nächste, was einem ganz unwillkürlich auffällt, ist das Fehlen der äussersten Armut und des äussersten Mangels. Vor Hunger sterbende Burmesen gibt es nicht, es herrsche denn Hungersnot im Lande. Die Mildtätigkeit wird bei weitem mehr ausgeübt, als das in Deutschland der Fall ist, und die Gewohnheit der reicheren Verwandten, alle ihre ärmeren Verwandten hilfreich zu unterstützen, ist so gebräuchlich, dass es von Seiten der Spender keinerlei Selbstrechtfertigung und bei den Empfängern keine Beschämung gibt. Kinder besonders werden immer freundlich behandelt. Durch das Fehlen der Armut ist auch das Fehlen des grossen Kontrastes zwischen Reichtum und Dürftigkeit bedingt. Reiche burmesische Buddhisten leben einfach, essen und trinken mässig und schwelgen selten in aussergewöhnlichen Gemüssen.

Ein anderes äussert charakteristisches Merkmal der Buddhisten ist ihre Duldsamkeit und Toleranz, und das ist besonders bei religiösen Dingen bemerkenswert, wo Intoleranz der Meinung, Sprache und Handlung der eine grosse Makel in dem Charakter so vieler frommer christlicher Männer und Frauen ist. Diese Duldsamkeit scheint man mir den enormen Zeitbegriffen der buddhistischen Religion zuschreiben zu müssen. Menschen, die, wie man es bei den Burmesen findet, an die Vorstellung von Weltzyklen gewöhnt sind, Menschen, die sogar irdische Zeiten nach Kalpas und Jahräonen rechnen, sind natürlich mehr geneigt, Unwichtigkeiten gering zu schätzen, als solche Menschen wie die Christen, von denen die Mehrheit noch glaubt, dass die Erde, die Sonne, der Mond und die Sterne plötzlich vor etwa 6000 Jahren aus nichts geschaffen worden seien.

Ein anderer Umstand, der dem Beobachter gelegentlich auffällt, ist das ruhige, sanfte Aussehen der Buddhisten, wenn sie sich dem Alter nähern. Kein Volk erwartet das Alter und das Totenbett mit grösserer Würde. — Niemals hört man von den schrecklichen Szenen auf dem Totenbett, denn man braucht nicht zu befürchten, dass ewige Verdammung folgt. Der Glanbe, dass die gegenwärtigen Leiden die Folge des früheren schlechten Kamma sind, gibt dem gewöhnlichen Volke die Kraft, fröhlich sein Ungemach zu ertragen, und regt es zu guten Handlungen an, damit die zukünftigen Bedingungen besser seien, deshalb sind die Burmesen als Rasse ein zufriedenes, glückliches, freundliches Volk und je mehr sie ihre Religion ausüben und in sie eindringen, scheinen diese Züge hervorzutreten.

Nachdem ich mir meine Eindrücke von dem Buddhismus und die aus ihnen gwonnenen Ansichten zurückgerufen habe, will es mir scheinen, dass es, wenn man

alle Grade von Buddhisten und alle Grade von Christen berücksichtigt, bei den Buddhisten weniger grosse Tiefen der Dunkelheit und Unwissenheit und grössere Höhen der Erkenntnis und geistigen Entwicklung gibt als bei den Christen. Zu dieser Ansicht bin ich durch die bezeichnende Tatsache gekommen, dass, während nur die ungebildetsten Buddhisten Christen werden, die Menschen des Westens, die den Buddhismus annehmen, immer unter den Gelehrten und Philosophen und im allgemeinen unter den gebildeten Klassen zu finden sind. Der Buddhismus führt nicht zu dem materiellen Wohlergehen, das oft plötzlich als die unzertrennbare Begleiterscheinung der Zivilisation betrachtet wird, sondern er scheint mir zu einer höheren Zivilisation zu führen, wo die geistigen Fähigkeiten nicht durch die mechanischen Erfindungen verdrängt werden, wo die Herrschaft über die Sinne und die Vereinfachung des Geschmackes der Vermehrung des Luxus vorgezogen wird und die Erlangung von Kenntnissen als ein bei weitem höheres Gut betrachtet wird als die Erwerbung von Reichtum.

Zum Schluss kann ich nur noch einmal wiederholen, was ich schon mehrere Male vorher erwähnt habe: dieselben Tatsachen können bei anderen Menschen vielleicht andere Eindrücke hervorrufen; zehn oder zwanzig Jahre später werde ich sie vielleicht mit andern Augen ansehen, aber so sind meine Ansichten jetzt. Ich will nicht behaupten, dass sie fest und unveränderlich sein werden, aber da ja, wie ein grosser Denker des Westens gesagt hat: „Das Wesen der Dummheit in der Forderung nach endgültigen Ansichten liegt“, wird sicherlich keiner meiner Leser so widersinnig sein, sie von mir zu verlangen.

A. E.

Wille und Welt.

Dein Wille gilt. Dein Werkzeug sei die Welt.
Sie wirke, schwinge, wie es dir gefällt.
Du stehst in ihr, drum kannst du sie bezwingen,
Was du gewollt, das lasse wohl gelingen.

Wie Stahl und Eisen muss dein Wille sein,
So klar und fest wie edler Demantstein.
Dein ist die Welt, du musst sie nur erfassen,
Und musst sie lenken ohne Lieb' und Hassen.

Wenn sie dich schmäht und schilt, acht es gering,
Die Welt betrachte als ein eitel Ding.
Als bestialisch trübes Missgebilde, —
Drum rette dich in deines Geists Gefilde.

Nur dich erkenn, — das übrige ist Schein,
Du musst sein ehern fester Herrscher sein.
Dein Wille gilt, dein Wille schafft die Dinge.
Drum siehe zu, wie dir dein Werk gelinge.

Erst dann, wenn du als Herrscher dich erkannt,
Dann löse stark des eignen Willens Band.
Entfliehe dann dem Wähnen und dem Meinen
Und löse dich im starken Weltverneinen.

Walter Markgraf.



Rundschau.

Ein Sanskritdrama von König Georgs Krönung. Eine höchst wertvolle literarische Kuriosität wird uns durch die Analyse und teilweise Übersetzung eines modernen Sanskritdramas vermittelt, die E. Capeller im neuesten Heft der „Deutschen Rundschau" bietet. Das Werk, das den Titel Dillisamrajyam, das heisst „Die Delhisouveränität" führt und die am 12. Dezember 1911 vollzogene Krönung König Georgs zum Kaiser von Indien zur Handlung hat, ist von dem durch Dichtungen und gelehrte Arbeiten rühmlichst bekannten Pantit, das heisst Doktor M. Lakschmana Suri vom Paschaiyappa-College zu Madras verfasst und ganz im Stil der klassischen altindischen Dramen gehalten. Es ist ein Nataka, ein heroisches Schauspiel, das nach den ehrwürdigen Regeln der indischen Poetik eine bedeutende Handlung darstellen und zum Helden einen Gott oder einen König haben muss. Nach den strengen ästhetischen Gesetzen der Sanskritdichtung umfasst das Drama fünf Akte und ist in einem Gemisch von freier und gebundener Rede geschrieben. Während die ruhige Unterhaltung in Prosa sich vollzieht, drücken Verse die höhere Leidenschaft und die innere Erregung aus. Der Held und die Hauptpersonen sprechen, den Geboten der Theorie entsprechend, Sanskrit, während die Männer der niederen Klassen, Frauen und Kinder, sich in dem Vulgärdialekt Prakrit ausdrücken. Doch hat der Verfasser den beiden Königinnen, der Königin-Mutter Alexandra und der Königin Mary, die Ehre erwiesen, sie Sanskrit sprechen zu lassen, und ebenso den beiden schon erwachseneren Prinzen, dem Prinzen von Wales und dem Prinzen Albert Friedrich, während die jüngeren Geschwister Prakrit reden. Geschickt hat es der gelehrte Dichter verstandan, die moderne Welt mit ihren Autos und Luftschiffen in die spröde alte Form zu zwingen.

Nach dem im klassischen indischen Drama üblichen Segenswunsch und dem Prolog, in dem, wie im Goetheschen „Faust", nach indischem Vorbild, der Schauspieldirektor auftritt, erscheint der Vizekönig Lord Hardinge, der in einem Monolog seinen Lieblingsplan, die Krönung von Delhi, enthüllt, die er dem Parlament vorgelegt hat. Im zweiten Akt wohnen wir einer Debatte im englischen Oberhaus bei, die sich wie eine Disputation indischer Pandits vollzieht und in der die Krönung einstimmig beschlossen wird Der dritte Akt zeigt uns nach dem Auftreten

einer Deputation von indischen Fürsten eine Szene mit dem Hofastrologen, der das glückliche Gelingen voraussagt. Im vierten Akt betritt das Königspaar den indischen Boden im Automobil durch die festlich geschmückte Stadt. „Lieber, wir wollen weiterfahren," sagt der König zum Chauffeur. Im fünften Akt erscheinen zunächst ein Amerikaner und eine Amerikanerin, die vom Luftballon aus die Vorbereitungen zum Fest betrachten und ihren Ballon loben: „Da ist kein Damm, kein Tunnel, keine Schienen, wie bei der guten, alten Eisenbahn; im Fluge kommt man an das Ziel, hoch über Berge, Täler, Flüsse, Seen." Auf dem Bahnhof fährt der Zug des Königs ein, und das Herrscherpaar begibt sich in die Krönungshalle, wo die Zermonie und die Huldigung stattfindet.

Berliner Tageblatt, 27. Februar 1913.

Die Auffindung der Gebeine Buddhas. Die Geschichte, die wir erzählen wollen, erinnert an einen Roman, aber an einen archeologischen Roman; sie erzählt von den sorgfältigen Nachforschungen, die zu der Auffindung der Gebeine Buddhas führten, des geistigen Führers von 500 Millionen Buddhisten, die in allen Teilen des Orients verstreut wohnen. Auf Grund von alten Legenden mussten die Gelehrten, die die Nachforschungen leiteten, zuerst die Spuren einer längst verschwundenen Stadt aufsuchen, darauf den Platz eines Tempels bestimmen, endlich die heiligen Gegenstände ausgraben, die die vor mehr als 2000 Jahren bestatteten Reliquien enthielten. Dank ihrer unermüdlichen Ausdauer und dank des Wohlwollens der indischen Regierung, die in finanzieller Hinsicht ihnen in weitgehendem Masse ihre Unterstützung gewährte, gelang das Unternehmen glänzend. Von allen Schätzen, die durch die Hacke der Arbeiter an das Tageslicht gebracht wurden, bewegte nichts so viele Menschenherzen wie der glückliche Fund der Gebeine des Gotama Siddarta Buddha, die man einem kleinen Hügel in der Gegend von Peschawar, an der Nordwestgrenze Indiens, entnahm. Die Anhänger der Lehre Buddhas, die man auf mehr als 500 Millionen schätzen kann, bilden den grösseren Teil der Bevölkerung von Japan, Formosa, Korea, China, der Tartarei, Siam, Anam, Kambodscha, Tibet, Birma, Nepal und Ceylon. Diese Buddhisten betrachten Buddha als ihren Befreier; nun war die Wirkung, die die Auffindung seiner Überreste auf sie machte, unbeschreiblich. Wir können uns ihre Erregung vorstellen, wenn wir einmal daran denken, was für die mohamedanische

Welt die Auffindung der Überreste Mohameds bedeuten würde! Wir dürfen im Intresse dieses einzig dastehenden Fundes nicht vergessen hinzuzufügen, dass der Ort, wo die kostbaren Reliquien bestattet sein sollten, von einem tiefen Geheimnis umgeben und von einer Fülle orientalischer Sagen undurchdringlich verdeckt war. Das Interesse an diesen Nachforschungen war also für die Anhänger aller Religionen ebenso gross wie für diejenigen Buddhas. Kein Mensch konnte genau den Ort bestimmen, wo das Grabdenkmal errichtet worden war, die Archeologen mussten sich infolgedessen mit ungenauen, oft falschen Angaben begnügen, die ihre Arbeit manchmal betrügerischer machten als die der Penelope.

Nach dem indischen Brauche seiner Zeit wurde die sterbliche Hülle des grossen Reformators durch die Rajahs von Malwa feierlich den Flammen übergeben; seine verkohlten Gebeine wurden sorgfältig gesammelt, in acht Teile geteilt und unter einige Bevorzugte verteilt, die, um sie aufzubewahren, Grabdenkmäler erbauten, die unter den verschiedenen Namen Topen, Stupas oder Chaityas bekannt und in Form von kleinen Hügeln erbaut sind, dazu bestimmt, die heiligen Reliquien aufzunehmen. Die Mönche bewahrten die Gebeine ihres Herrn sorgfältig; den Beweis dafür haben wir in der Tatsache, dass 500 Jahre später Teile dieser Gebeine aufgefunden wurden, die der Zeit nicht zum Opfer gefallen waren.

Ein grosser buddhistischer König, namens Kaniska, liess in der Provinz Kaschmir, im nordwestlichen Indien, in einer Gegend, die man damals Ghandara nan[illegible] etwa 40 Jahre nach Christi Geburt), ein gigantisches Bauw[illegible]k errichten, um die heiligen Gebeine zu ehren, die in seinem Besitz waren. Diese wurden in ein Reliquienkästchen von Kristall getan, das seinerseits in ein Bronzegefäss von wunderbarer Arbeit eingeschlossen wurde. Dieses Gefäss wurde in eine ausschliesslich zu diesem Zweck errichtete Zelle gestellt, über der man ein ebenso mächtiges wie prächtiges Bauwerk errichtete. Der Platz dieses letzteren sollte sich in den vornehmsten Teilen der Hauptstadt des Kanishka befinden, und wurde unter dem Namen Purushapura ein Wallfahrtsort, wohin man Jahrhunderte lang aus allen Teilen der Welt kam. Ganze buddhistische Städte wanderten aus sehr weit entfernten Gegenden aus, um sich bei dem Orte niederzulassen, wo die Überreste ihres verehrten Führers ruhten.

Einige dieser Pilger waren Literaten (oder ähnliches) und führten eine Art Tagebuch über die Vorfälle auf ihrer Reise, indem sie unterwegs Notizen machten und manchmal in sehr interessanter Weise die Orte beschrieben, die sie besuchten, ebenso wie die bemerkenswertesten Persönlichkeiten, denen sie auf ihren Pilgerfahrten begegneten. Sie verwandten eine besondere Sorgfalt darauf, das von König Kanishka errichtete Bauwerk mit allen Einzelheiten zu beschreiben. Fa Hian besonders, der 400 Jahre nach Christi Geburt seine Pilgerreise machte, beschreibt es und sagt, dass es 470 Fuss hoch wäre. Ein gewisser Tao Yung hinterlässt ebenso darauf bezügliche, nicht schlechte Aufzeichnungen.

Aus den Aufzeichnungen, die uns geblieben sind, ist zu ersehen, dass seine Architektur mehrere Jahrhunderte lang unversehrt geblieben sein muss. Doch Hiuen Thsang, der es zwischen 629 und 645 besuchte, fand es in Trümmern. Der Blitz, das Feuer, die Unwetter hatten ihr Zerstörungswerk vollendet. In den Jahrzehnten, die folgten, fanden die „Himmlischen", wie man diese Pilger nannte, keine Spur mehr von dem Grabdenkmal und der Hauptstadt des Kanishka, und selbst die Überlieferung gab keinen genauen Anhalt über den richtigen Platz der ehemaligen Stadt Purushapura. Es versteht sich von selbst, dass er der gegenwärtigen Generation ebenso unbekannt war, deshalb war seine Entdeckung ein Triumph für die Archäologen der englisch-indischen Regierung und jeder Bürger des englischen Reiches kann stolz auf diese Tat sein.

Solange wie diese eifrigen Nachforschungen dauerten, und bis sie, sagen wir im Laufe des Jahres 1909, zu Ende gebracht wurden, fehlte sehr vielen gebildeten Menschen und mit ihnen der Welt der Ungebildeten gänzlich ein Bericht über die Art und Weise, wie sie ausgeführt wurden. Die indische Regierung, die nur sehr kurze Einzelheiten gab, hielt den Gesamtbericht über die ausgeführten Ausgrabungen für den Messager Officiel der archäologischen Abteilung zurück; dieser Bericht, der bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden ist, liegt hier zur Veröffentlichung vor. Die Tatsachen, die wir hier anführen, haben deshalb ein besonderes Interesse, weil sie die Einleitung für eine der bemerkenswertesten Erzählungen bilden. Wir verdanken sie der Breitwilligkeit von Herrn Dr. Vogel, dem Generaldirektor der archäologischen Gesellschaft für Indien.

Bevor man irgend eine Nachgrabung in Hinsicht auf Buddhas Grabdenkmal unternahm, musste man den Platz der ehemaligen Hauptstadt des Königs Kaniska bestimmen können; die logischen Schlussfolgerungen von Seiten geeigneter Männer, die sich den vor einem halben Jahrhundert unternommenen Ausgrabungen angeschlossen hatten, führten die Gelehrten zu der ziemlich sicheren Annahme, dass das Purushapura der Vergangenheit sich unter der Stelle des heutigen Peschawar befinden musste. Nachdem dieser Punkt einmal festgestellt war, handelte es sich darum, den Ort ausfindig zu machen, wo sich das Bauwerk selbst befinden sollte. Etwa 40 Jahre vorher hatte der General Cunningham, der erste Generaldirektor der archäologischen Abteilung für Indien auf gut Glück angenommen, dass es sich in der Nähe des Shah-ji-ki-Dheri, eines kleinen in der Umgegend von Peschawar gelegenen Hügels, befinden müsse. Das war eine reine Annahne, und Cunningham schien selbst nicht von seinen Schlussfolgerungen überzeugt zu sein. Ganz zuerst schlug er Govkatra, in dem Innern der Stadt Peschawar, vor; später änderte er seine Meinung und versicherte, der in dem Inneren von Ganj Gate gelegene Hügel müsse der rechte Ort sein. Aber seine Ansichten waren so unsicher, dass er sich nicht entschloss, sie zu veröffentlichen, da ja gewisse amtliche Berichte versicherten, dass die kostbaren Gebeine zweifellos im Shas-ji-ki-Dheri bestattet worden wären.

Unter diesen Bedingungen war es schwierig, einen entscheidenden Entschluss zu fassen. Die einzigen Angaben, auf die man sich stützen konnte, waren die von den chinesischen Pilgern früherer Jahrhunderte hinterlassenen Notizen. Ihre Aufzeichnungen waren ziemlich unbestimmt und widersprachen sich in sehr vielen Punkten. Tao Yung zum Beispiel behauptete, dass dieser kleine Hügel sich in einer Entfernung von vier Meilen von der Ostseite der Stadt befände, während er nach Hiuen Thsang sich in einer Entfernung von 8 oder 9 Meilen nach der Südostseite befinden sollte. Diese Verschiedenheiten rühren vielleicht nur von dem Umstande her, dass der Abreiseort beider verschieden war, was ihre Angaben verwirrt macht, ohne dass sie sich deshalb zu widersprechen brauchen. Wenn es möglich gewesen wäre, ihn zu bestimmen, wäre die Aufgabe der Archäologen unendlich einfach gewesen, während sie in Ermanglung genauer Angaben im Gegenteil von Schwierigkeiten begleitet war. Andererseits die Ausgrabungen beginnen, bevor

man den Platz hatte genau feststellen können, hiess, Geldsummen aufs Spiel setzen und gleichzeitig den geheimnisvollen Schatz, den man suchte, noch unauffindbarer machen.

Im Jahre 1901 veröffentlichte ein französischer Gelehrter, Fouchier, Notizen über die alte Geographie von Gandhara, in welchen er die Ansicht äusserte, dass der unter dem Namen Shah-ji-ki-Dheri bekannte, an den unmittelbaren Zugängen von Peschawar gelegene Hügel wohl derjenige sein könnte, der die Mauern des von König Kanishka errichteten Grabdenkmals verdecke. Wir müssen noch hinzufügen, dass M. Fouchier zu dieser Schlussfolgerung unabhängig von General Cunningham gekommen war, da der letztere seine Mutmassungen hinsichtlich des Dheri noch nicht veröffentlicht hat. Die Ansicht des französischen Gelehrten stützte sich auf verschiedene wichtige Tatsachen. An erster Stelle behauptete er, dass der ebengenannte Hügel ungefähr in derselben Entfernung von Peschawar liege wie der, den einer der chinesischen Pilger in die Gegend von Purushapura verlegte. Als zweiten Beweis führte Fouchier an, dass der Dheri für jedes geübte Auge aus den Trümmern irgend eines riesenhaften architektonischen Bauwerkes gebildet zu sein scheine und sich in Wirklichkeit aus zwei unter einander verbundenen Hügeln zusammensetze. Als er diese Tatsache der von den chinesischen Pilgern erzählten hinzufügte, welche behaupteten, dass König Kanishka ein ungeheueres Kloster mit dem Tempel verbunden habe, der die Gebeine Buddhas enthielt, schien es wahrscheinlich, dass die beiden Hügel die Trümmer der beiden Gebäude bedeckten, um die es sich hier handelt. Der eine wies die Konturen eines zerfallenen Tempels auf, während der andere an die Form eines ungeheueren, viereckigen Klosters erinnerte, den, durch die Aufzeichnungen der Chinesen beschriebenen, Gebäuden ein wenig ähnlich. Endlich als letzten Beweis, dass nach der Überlieferung dieser Ort heilig sein sollte, da sich in der Nähe zwei Heiligtümer befanden.

Es war M. Fouchier leider unmöglich, irgend eine Ausgrabung zu unternehmen, die ihm erlaubt hätte, die Richtigkeit seiner Behauptungen zu beweisen. Die englische Regierung beauftragte einen Amerikaner, David Brainard Spooner, D. phil., mit den archäologischen Arbeiten dieses Teiles von Indien, und dieser nahm die Ausgrabungen in Angriff. Nachdem er die Vollmacht der Verwaltung erlangt hatte, begann er seine Arbeiten am 16. Januar 1908.

Dr. Spooners Absicht war es, vor allem die Lage der beiden Tempelchen festzustellen, die nach Hiuen Thsangs Bericht zu beiden Seiten des Tempels selbst liegen sollten. Man wusste durch die Überlieferung, dass das Hauptgebäude mehrere Male durch den Blitz zerstört und dann wieder aufgebaut worden war; aller Wahrscheinlichkeit nach hatten die Tempelchen von geringerer Ausdehnuug der Zerstörung entgehen können, sodass man, wenn man die Ausgrabungen auf ihren Platz richtete, Aussichten hatte, die Zelle zu entdecken, die das Reliquienkästchen enthielt. Aber die Forscher stiessen mit jedem Schritt auf Schwierigkeiten. Erinnern wie uns, dass sie keinen sicheren Anhaltspunkt hatten, der ihnen genau die Entfernung gezeigt hätte, die die beiden kleinen Heiligtümer von einem der Tempel trennen sollte. Die Aufgabe wurde ausserdem noch insofern verwickelter, als es unmöglich war, die Art und Weise zu bestimmen, in der die kleinen Tempel um das Hauptgebäude gruppiert waren. Alle Meinungen gingen von demselben Grundsatz aus, bei so vielen verschiedenen Annahmen müsse man auf gut Glück nachgraben.

Man entschloss sich schliesslich, fünf Gräben von zehn Fuss Breite und 500 Fuss Länge auszuheben. Der mittlere Graben sollte von der Mitte der Südseite des Hügels ausgehen, die anderen vier strahlenförmig nach Süden und Südwesten, unregelmässige Zwischenräume zwischen den kleinen Tempeln lassend, 120 Kulis, in sechs Abteilungen von 20 Mann geteilt, begannen das Werk, und da es sich darum handelte, keine Vorsichtsmassregeln ausser acht zu lassen, wurde eine andere Rotte damit beauftragt, einen kleinen benachbarten Hügel zu durchsuchen, in dem man einige Bruchstücke von Skulpturen aus Gandhara gefunden hatte, einem merkwürdigen Kunststiel, der sich in dem alten Distrikt von Gandhara, dem damaligen Königreich Kanishkas, entwickelt hatte.

Andere Arbeiter zogen einen Graben in einer Entfernung von 70 Fuss von dem Ausgangspunkt der Gräben, während andere den Weg zu entdecken suchten, der, wie man glaubte, nach dem Tempel führte. Diese letztere Rotte erlitt einen vollständigen Misserfolg; die andere dagegen erreichte, nachdem sie einen Graben von acht Fuss Tiefe ausgehoben hatte, die Trümmer einer massiven Steinmauer von acht Fuss Dicke. Von der Tatsache ausgehend, dass sie sich von Westen nach Osten erstreckte, ebenso wie aus ihrer allgemeinen Lage schlossen

die Forscher, die Mauer entdeckt zu haben, auf der das Dach des Tempels ruhen sollte. Aber sie wurden grausam enttäuscht, es war nur der Vorhof eines Heiligtumes ohne jede besondere Bedeutung.

Enttäuscht, aber nicht entmutigt setzen die Archäologen ihre Nachforschungen fort; sie zogen Gräben nach allen Richtungen, indem sie von dem Fundamente des Bauwerkes ausgingen, das sie soeben entdeckt hatten. Jedoch brachte das, mit unaufhörlicher Arbeit verbundene, Werk das gesuchte Gebäude nicht an den Tag, höchstens entdeckte man die Reste einiger Mauern. Der einzige Gegenstand, der allenfalls eine Beziehung zu dem Grabdenkmal haben konnte, war eine Figur aus Ton, die, wie die Gelehrten erklärten, aus dem 8. oder 9. Jahrhundert stammte. Jedoch konnte dieser Fund nicht als Zeichen betrachtet werden, dass die Ausgrabungen sich in dem richtigen Sinne bewegten. Wenn man ein buddhistisches Bauwerk von mehr oder minder grosser Wichtigkeit entdeckt hatte, so folgte daraus nicht, dass es dasjenige von Kanishka sein musste, mehr als jemals stand man unter der Herrschaft der Annahme. Aber Dr. Spooner und seine Gehilfen setzen eifrig ihre Nachgrabungen fort. Der erstere fuhr andererseits fort, zu versichern, dass die massive Mauer, die man soeben aufgedeckt hatte, in einer gewissen Beziehung zu dem kostbaren Tempel stände. Diese Stelle wählten sie daher als Mittelpunkt für ihr weiteres Vorgehen.

Nachdem sie bis zu einer grossen Tiefe geschachtet hatten, fanden sie eine Fortsetzung dieser Mauer, die sich nach Osten erstreckte, während eine andere, eben so massive in einem rechten Winkel nach Süden verlief. Nach ihrem hohen und plumpen Aussehen zu urteilen, konnte sie nicht dazu bestimmt gewesen sein, als Aussenmauer zu dienen und war wahrscheinlich zu dem Zweck erbaut, eine äussere Mauer zu verdecken oder zu sichern. In der Tat deckte man nach einigen Wochen diese zweite Mauer auf; mit Stuck bedeckt und mit Figuren verziert, die sitzende Buddhas darstellten, war sie von so ungeheuerer Ausdehnung, dass sie offenbar einem riesenhaften Bauwerk zum Schmuck gedient haben musste. Die Archäologen konnten sich endlich auf dem richtigen Wege zu befinden glauben und setzten ihre Ausgrabungen unverzüglich fort. Manchmal verloren sie die ungeheuere Mauer fast vollständig aus den Augen, dann stiessen sie weiterhin auf die Reste ihrer Fundamente, aber ohne jemals

eine Ecke zu erreichen. Sie hörten auf, dieser Spur nachzugehen, die sie zu weit von ihrem Ausgangspunkte entfernte, und zogen von Norden her einen Graben, um die erste Mauer wieder zu erreichen. Dieses Mal krönte der Erfolg ihre Bemühungen und sie sahen bald, dass die mit Stuck verzierte Mauer mehrere Wendungen nach Norden und nach Osten hatte machen müssen, um die andere Mauer ohne Schmuck zu erreichen, die sich von Westen nach Osten erstreckte. In der Tat musste sie eine Abzweigung des Haupttempels sein. Die verschiedenen Ausgrabungen liessen einen Schluss auf den Plan des Gebäudes zu; man musste nur noch die letzten Mauern finden. Die Nordwest- und Nordostecken wurden schnell freigelegt, und von diesem Augenblick an war die Aufgabe ziemlich einfach. Am Ende des zweiten Jahres konnte man den Durchmesser des Tempels auf 286 Fuss schätzen; es war das grösste Bauwerk, das jemals in dem alten Hindostan aufgedeckt worden ist.

Hierauf schickten sich die Archäologen an, die Gebeine Buddhas zu suchen, die Kanishka in dem ungeheueren Grabdenkmal bestattet hatte, von dem nur noch die Ruinen standen. Sie begannen damit, einen Graben von 24 Quadratfuss in der Mitte des Platzes auszuheben, den der Tempel hatte inne haben müssen. Mehrere Tage lang gruben die Kulis ohne Erfolg; sie verloren schon jede Hoffnung, als sie unversehens auf die Zelle stiessen, die die heiligen Gebeine enthalten sollte. Man war mehr oder weniger darauf gefasst, ein reich verziertes Kunstwerk zu finden, aber wider aller Erwarten fand man, dass sie sehr plump gebaut war und des Schmuckes gänzlich entbehrte. Das Dach, das, wie man annehmen musste, sie anfangs bedeckt hatte, war zerstört worden, und Erdstücke bedeckten den Boden.

Die Zelle war an der Nord- und Südseite aus glatten Schieferplatten und im Westen aus einer mächtigen Steinplatte gebildet. Von einer vierten Wand war keine Spur übrig, was zu der Vermutung Anlass gab, dass die Zelle von dieser Seite durch das Mauerwerk der benachbarten Mauer verschlossen war. Das Kästchen, das die Reliquien enthielt, war unter einem kleinen Kalkhügel, der auf der Erde lag, verborgen; die Umrisse des Reliquienkastens waren dort vollständig abgedrückt.

Das Reliquienkästchen selbst, das man als den kostbarsten Fund betrachten kann, der jemals in den archeologischen Jahrbüchern verzeichnet worden ist, enthielt nur drei kleine Knochen-

teilchen; es war aus Kristall hergestellt, sechseckig und mass $2^1/_2$ Zoll in der Breite bei einer Höhe von $1^1/_2$ Zoll. Es war in ein Bronzegefäss eingeschlossen, dessen Durchmesser 5 Zoll und dessen Höhe 4 Zoll mass.

Der Deckel war mit drei Figuren aus Metall verziert; die mittlere stellte den sitzenden Buddha dar, und die beiden andern waren die Bilder des Bodhisattawa, der, wie die Überlieferung erzählt, zu der höchsten Weisheit gelangte, aber es vorzog, ein Erdenwesen für das Wohl der Menschheit zu bleiben. Die Verzierungen des Gefässes bestanden in einer Gruppe aus dem sitzenden Buddha und Heiligengestalten, die sich zu ihm neigten. Ihre Häupter waren von einer Strahlenkrone verklärt, man nimmt an, dass sie göttliche Wesen darstellen sollten. Dieser Schmuck schloss mit einer Gruppe von drei grossen Figuren, die den König Kanishka von zweien seiner Höflinge begleitet darstellten. Ein Laubgewinde umgab das Gefäss, das von zwei kleinen Eroten getragen wurde, was wieder einmal den Einfluss beweist, den die griechische Kunst in dieser Zeit über die ganze Welt ausübte. Die Strahlenkronen in der Gruppe des Königs zeigen die Form einer Sonne oder eines Halbmondes. Es ist also leicht möglich, dass sie die Götter der Sonne und des Mondes haben darstellen sollen. Andere Zeichnungen, wie ein Gänseflügel, und ähnliche Dekorationsmotive schmückten die niedrigeren Ränder des Gefässes. Eine Menge Anzeichen bewiesen, dass es durch das Herabfallen der Decke gelitten hatte. Der eingebeulte Deckel, die stellenweise zerbrochene Bronze, die beiden Bodhisattawa und die, Buddhas Haupt schmückende Strahlenkrone, so wie der Boden des Gefässes waren losgelöst.

Man fand ausserdem in derselben Zelle eine Kupfermünze mit dem Bildnis Kanishkas; es war noch ein Beweis, dass man Hand an das berühmte Grabdenkmal des Heiligen gelegt hatte, und dass die, so sorgfältig eingeschlossenen, drei Knöchelchen wirklich die Buddhas waren, die der König Kanishka an dieser Stelle hatte bestatten lassen. Wenn der geringste Zweifel bestanden hätte, würden die auf dem Bronzegefäss eingegrabenen Inschriften genügt haben, um die Richtigkeit des Fundes zu beweisen. Die Schriftzeichen waren vollständig leserlich geblieben, und der Name Kanishka liess sich leicht entziffern. Übrigens beseitigte die Tatsache, dass eine der auf dem Deckel des Gefässes eingegrabenen Figuren als den König Kanishka dar-

stellend bestimmt werden konnte, alle Zweifel. Die Figuren, die die Götter der Sonne und des Mondes darstellten, sind auf verschiedenen von Kanishka geprägten Münzen abgebildet und die Entdeckung einer in der Gegend von Muttra aufgefundenen Statue, die man mit grosser Mühe bestimmte und als die des berühmten Königs erkannte, haben genügt, die letzten Zweifel zu heben. Die Züge dieser Statue stimmten mit denen der Figur des Gefässes überein.

Die Analyse der Zusammensetzung des Gefässes zeigte eine Legierung von Kupfer, Zinn, Blei, Zink und Eisen. Die ganze Arbeit des Ornamentes zeigt den Einfluss der griechischen Kunst und berechtigt zu der Annahme, dass hellenische Künstler den Weg zu den indischen Fürstenhöfen zu finden gewusst haben, und dass die Herrscher sie zu der Ausführung öffentlicher Arbeiten verwandt haben.

Bevor wir schliessen, müssen wir noch hinzufügen, dass die indische Regierung sich bemüht hat, die kostbaren Reliquien Gotama Buddhas den Buddhisten aller Länder anzubieten, und dass sie noch immer von ihnen mit frommer Scheu aufbewahrt und verehrt werden. Aus „Autour de Foyer".

Neue Bücher.

Bücher über Buddhismus, die im Verlage von Walter Markgraf im Laufe des Jahres 1913 erscheinen werden:

Dahlke, Buddhistische Erzählungen, 2. Aufl. (früher bei Pierson in Dresden, ca. 4.— Mk.)

Dahlke, Kulturbilder aus Ceylon. ca. 3.— Mk.

Dahlke, Pro Buddhismo. ca. 1.— Mk.

Markgraf, Aus Welt und Leid. Gedichte. ca. 2.— Mk.

Nyāṇatiloka, Das Dreier Buch. ca. 8.— Mk.

J. von Ott, Heft 1 der **„Indischen Studien".** ca. 1.— Mk.

Silācāra, Über das Selbst im Buddhismus. Preis —.40 Mk,

Silācāra, The Majjhima Nikāya. englisch, vol. II. Preis 6.— Mk.

Und diverse andere Werke.

Ausserdem werden von nun ab im genannten Verlage auch andere, unbuddhistische Bücher erscheinen, und zwar im Jahre 1913:

Elsbeth Ebertin, Praktisches Lehrbuch der Graphologie und Charakterbeurteilung, mit ca. 200 Beispielen. (Anfang Juni) 2.— Mk.

dieselbe, Intelligenz und Handschrift. 1.— Mk.

Erich Friedrich, Die Siegfriedtragödie im Nibelungenring. Eine Aufklärung über Wagners Lebensanschauung. (eben erschienen) 2.— Mk.

Dr. Adolph Kohut, Königl. Rat. Heinrich Zeise, der Nestor der deutschen Dichter und Schriftsteller in der Gegenwart. (eben erschienen) 6.—

derselbe, Friedrich der Grosse, Studien und Skizzen. (eben erschienen.) 2.50 Mk.

derselbe, Maximilian der II. von Bayern und der Philosoph Schelling. ca 3.— Mk.

derselbe, Ch. M. Wieland. Preis ca. 3.— Mk. u. a. m.

Geschichte der indischen Literatur von **Dr. M. Winternitz.** II. Band. 1. Hälfte. Die buddhistische Literatur. IV. 288 S. Leipzig, Amelangs Verlag. 7,— Mk.

Der Buddhismus ist eine historische Tatsache. Nach zweieinhalbtausendjähriger Entwicklung und vielfältiger Entfaltung beginnt er nunmehr auch bei uns Fuss zu fassen. Die Geschichte der buddhistischen Literatur von Prof. Winternitz kommt wie gerufen in dem Moment, da an die europäischen Buddhisten die Forderung zur praktischen Lösung des Problems herantritt, wie sich die vermutliche Lehre des Buddha zu der Gestaltung des Buddhismus in seiner Blütezeit verhält. Es wäre offenbar eine Unbilligkeit, mit Neumann die Entwicklung des Buddhismus schlechthin als einen Verfall zu bezeichnen und es sollte zu denken geben, dass nicht die ursprüngliche Buddhalehre, sondern ihre späteren Modifikationen ein Drittel der Menschheit erobert haben.

Die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Richtungen im Buddhismus sollte nicht so sehr auf der Basis der buddhistischen Duldsamkeit, als auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Herkunft vom Stamme der Buddhalehre und des gemeinsamen Zieles fundiert sein. Nur der ganz mit Blindheit Geschlagene wird sich dauernd darüber hinwegtäuschen können, dass unser europäischer Buddhismus nicht die ursprüngliche Lehre des Buddha, sondern eine besondere Richtung neben vielen anderen ist.

Nur mit solch' historischer Denkweise, die sich nicht dogmatisch voreingenommen auf eine engbegrenzte Phase der Entwicklung versteift, wird der Buddhist ohne Arg die Schätze aufnehmen, die hier von einem hervorragenden Gelehrten geboten werden, der, wie Rezensent anlässlich eines Vortrages desselben an der Wiener Urania zu bemerken Gelegenheit hatte, in weitem Masse mit der Lehre des Buddha sympathisiert. Vorzüglich hat es der Verfasser verstanden, eine anregende und eingehende Darstellung der wichtigeren Erscheinungen in der so ausgedehnten buddhistischen Literatur zu geben, ohne die minder hervorragenden zu übergehen. Gegen hundert Übersetzungsproben und Inhaltsangaben sind über das Werk verteilt, dessen zwei Drittel auf die Pāliliteratur, eines auf die Sanskritliteratur entfallen. Besonders dieser letzere Teil ist wertvoll, denn seit W. Wassilieffs ausgezeichnetem Werke Buddhismus, Dogmen und Geschichte I., das freilich vornehmlich auf die chinesische und tibetische Literatur gestützt war, ist seit 50 Jahren nichts Gleichartiges erschienen. Bei überwiegender Betrachtung der ästhetischen und religionsgeschichtlichen Seite kam freilich die philosophische Literatur zu kurz. Der Verfasser geht hieran, offenbar abgeschreckt durch die Nüchternheit der buddhistischen Philosophie, mit einigen kurzen Bemerkungen vorüber. Reiche Literaturangaben ermöglichen ein weiteres Studium des unerschöpflichen Gegenstandes.

Im Schlusskapitel befasst sich Prof. Winternitz mit der Frage nach der Abhängigkeit der christlichen Evangelien von der buddhistischen Literatur: er steht ihr sehr skeptisch gegenüber und möchte sie, wenn überhaupt, so nur in ganz beschränktem Masse bejahen. Über den westlichen Buddhismus äussert sich der Verfasser nicht gerade günstig, ohne damit über den Buddhismus im Ganzen den Stab brechen zu wollen. „. . . Wenig fruchtbar in Bezug auf literarische Schöpfungen hat sich die neubuddhistische Bewegung unserer Tage erwiesen.*) Sie ist (von Übersetzungen abgesehen) über Anthologien, Katechismen und seichte Propagandaschriften [Dahlkes „Buddhismus als Weltanschauung" war ihm offenbar noch nicht bekannt geworden,] kaum hinausgekommen. Aber wenn wir auch in diesem in Europa und Amerika sich ausbreitenden Neubuddhismus nur

*) Bemerkenswert wären höchstens Paul Dahlkes „Buddhistische Erzählungen".

einen der vielen Irrwege sehen können, in die uns das Ringen nach einer neuen Weltanschauung geführt hat, so müssen wir doch die Lebenskraft des Buddhismus und der buddhistischen Literaturwerke bewundern, die immer wieder die Geister der Denker und Dichter aller Völker angeregt haben und noch immer anregen. Und ich hoffe, in den vorausgehenden Kapiteln gezeigt zu haben, dass in der buddhistischen Literatur noch vieles steckt, was wohl verdient, in die europäischen Literaturen übergeführt und zum Gemeingut der Weltliteratur gemacht zu werden." J. v. Ott.

Hertel, Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan, Leipzig. Preis 6.50 Mk., ist in den Verlag von Walter Markgraf, Breslau, übergegangen.

Die Reden Gotamos Buddhos. Aus der längeren Sammlung Dighanikāyo des Pali-Kanons. Übersetzt von Karl Eugen Neumann. Zweiter Band. München 1912. Verlag von R. Pieper & Co. 512 Seiten. 25.— Mk.

Die Beschäftigung mit einem neuen Werk von Karl Eugen Neumann bietet stets einen dreifachen Gewinn. Rein äusserlich gewährt schon die Lektüre seiner Übersetzungen einen hohen, ästhetischen Genuss. Wir sagten an früherer Stelle, dass sich Neumann rühmen darf, mit der ganzen Bildung des Jahrhunderts ausgestattet zu sein, und er verwende dieses Rüstzeug in trefflicher Weise dazu, um alle Beziehungen aufzudecken, durch welche die buddhistische Gedankenwelt mit den Ideengängen anderer Propheten und Philosophen der Weltgeschichte verbunden ist. Hier wird vielleicht mancher Anhänger des Buddho ein Fragezeichen einschalten, weil ihm die Schöpfung des indischen Heilkünders als etwas durchaus Einzigartiges erscheint, das mit keiner anderen Theorie und Weltanschauung in Berührung gebracht werden dürfte. Sehen wir aber von diesen kleinen und nach unserm Dafürhalten gegenstandslosen Bedenken ab, so muss man jedenfalls dem genialen Übersetzer Dank dafür wissen, dass er uns in so anmutig gründlicher Weise neben der eigentlichen Wiedergabe der Reden Buddhos noch ein ausgiebiges Privatissimum über die ganze Weltliteratur zu kosten gibt. Geht es in den beiläufigen Bemerkungen hin und wieder nicht ohne pfeilscharfe Polemik ab, nun, umsobesser, dem Leser wird bei allem Ernst dann auch ein Körnchen Spass geboten, was man ja nach

Schopenhauers Wort in dieser verteufelt traurigen Welt niemals unterlassen soll. Es wird also manchen geben, der vielleicht bei den Neumann'schen Übersetzungen zunächst, gleichsam als appetitweckende Vorspeise, die Anmerkungen liest und sich erst nachher in den eigentlichen Text vertieft. Auch hier aber wird gewiss das ästhetische Empfinden vollauf befriedigt, denn Neumann erweist sich wieder und wieder als ein Künstler der Sprache, der, soweit es angeht, die ungeheuren Schwierigkeiten einer solchen Übertragung nicht nur mit innerlicher Wahrhaftigkeit, sondern auch in geschmackvoller Form zu meistern weiss.

Den zweiten Gewinn trägt unsere Erkenntnis davon. Besser vielleicht, als durch irgend welche doktrinäre Katechismen oder dogmatische Ausführungen werden wir an der Hand dieser leichten, oft gleichsam mit dem Gegenstand spielenden Reden und Gegenreden an die Grundwahrheiten des Buddhismus heran geführt. Auch dieser Weg ist immer noch nicht für jedermann geeignet. Es muss schon der ernste Wille zur Erkenntnis und Erlösung sein, wenn man Schritt um Schritt auch diesen Deduktionen folgen will. Denn was für den indischen Geist vielleicht eine gefällige Abendunterhaltung ist, das bedeutet für die Mehrzahl der Europäer schon eine sehr ernsthafte, philosophische Anstrengung! Neumann hat durchaus recht, wenn er in der Vorrede des vorliegenden Werkes zwar die Frage, ob die buddhistische Weltansicht die Möglichkeit einer Nutzanwendung für die Gegenwart gewährt, mit einem kräftigen Ja beantwortet, im übrigen aber eine stark reservierte und aristokratische Haltung einnimmt. Nicht für die Masse ist dieses Edelkraut gewachsen, bis auf Weiteres wird man zufrieden sein müssen, wenn sich „hin und wieder unter den tauben Klötzen der eine Memnon findet". Freilich geht Neumann wohl ein wenig zu weit, wenn er die von ihm übersetzten kanonischen Urkunden als ganz besonders spröde, und darum in praktischer Beziehung wenig verwendbar findet. Wie schon erwähnt, meinen wir umgekehrt, dass gerade hier ein Quell sprudelt, aus dem mancher die Gabe der Lehre noch am liebsten entgegen nehmen und ihren Wert am leichtesten begreifen wird.

Und hiermit kommen wir zu dem dritten Punkt, zu dem ethischen Nutzen, den jeder verspüren wird, der sich in diese vom Geist höchster Moral erfüllten Erwägungen und Dar-

legungen vertieft. Hier strahlt jede Zeile jenen Geist wahrer Einkehr, Ruhe und Befriedigung aus, jenen Geist höchster Liebe und Freundlichkeit, jene Abkehr von allem Flüchtigen, Niedrigen, Schmutzigen, wie sie eben die besondere Atmosphäre buddhistischen Denkens und Fühlens vorstellt!

Von einer Schilderung des Inhalts sehen wir ab; er ist zu reichhaltig, als dass er sich in den Rahmen einer gewöhnlichen Rezension einfügen liesse. Mag jeder, der am Buddhismus und jeder der überhaupt an Indiens Geschichte und Kultur (die vorliegenden Reden bilden auch in dieser Beziehung eine wahre Fundgrube) interessiert ist, selbst zu dem prachtvollen Werk greifen, das übrigens, wie zum Schluss ausdrücklich bemerkt sein mag, von seiten des Verlages auch äusserlich in höchst geschmackvoller Weise ausgestattet ist! —

Dr. Felix Kuh.

Aus dem Reiche des Buddha. Von **Paul Dahlke**. Sieben Erzählungen. Breslau 1913. Verlag von Walter Markgraf. 203 Seiten. Preis 3.— M.

Paul Dahlke, der uns vor kurzem das gedankenreiche Werk über den „Buddhismus als Weltanschauung" geschenkt hat, erscheint mit dem vorliegenden Büchlein in der Rolle des unterhaltsamen Novellendichters, einer Rolle, die er übrigens bekanntlich auch schon früher mit Geschick und Anstand gespielt hat. Gewiss bleibt auch hier der Buddhismus, wie schon der Titel sagt, das tonangebende Element, und es ist im besten Sinne des Wortes „Tendenz-Literatur", die uns geboten wird. Zugleich aber hat Dahlke den Beweis geliefert, dass sich eine philosphisch-ethische Tendenz sehr wohl auch mit den strengsten Forderungen kunstgerechter Darstellung vereinigen lässt. Jede einzelne Novelle aus diesem kleinen Siebengestirn stellt ein abgerundetes, anschauliches Kunstwerk dar, das wir mit wirklicher, innerlicher Befriedigung, mit lebhaftem Interesse und sogar oft mit starker Spannung geniessen. An manchen Stellen werden wir an die besten Legenden der christlichen Kirche erinnert, anderswo ist wiederum vollkommen der Ton einer modernen Erzählung gewahrt. Der Geist des Ganzen aber lässt deutlich erkennen, dass eben der Buddhismus keinesweg jene fürchterlich ernste, griesgrämige Weltanschauung bedeutet, als die er wohl hin und wieder verschrieen wird, im Gegenteil lacht uns aus diesen gewiss durchaus budd-

histischen Erzählungen eine heitere, gelassene Ruhe, fast möchte man sagen, eine Behaglichkeit und Abgeklärtheit entgegen, wie sie sonst nirgends, auf dem Boden keiner anderen Religion und Weltanschauung, gewachsen ist! Auch dieser „Dahlke“, der Ernstes und Heiteres so trefflich zu vereinen weiss, mag also erfreuend und belehrend seinen Weg in alle Häuser finden, in denen der moderne Sensations- und Kino-Geist noch ein Plätzchen für die Sehnsucht nach höherer und edlerer Beschäftigung und Unterhaltungslektüre übrig gelassen hat! — Q.

Der indische Gedanke. Von **Rudolf Kassner.** Leipzig 1913. Insel-Verlag. 48 Seiten. Geh. 2.50 Mk. in Leinen 3.50 Mk.

Der Verfasser gehört zu den wenigen Europäern die sich ernsthaft bemüht haben, unter der Schale des „Wunderlandes“ Indien den tiefen philosophischen Kern heraus zu finden. Er hat ein gedankenreiches, gutes Buch geschrieben, das innerhalb eines engen Rahmens Satz für Satz wichtige und fruchtbringende Anregungen gewährt. Die Abhandlung geht aus von einer Betrachtuung des Karma-Gedankens, der Seelenwanderung und endet mit einer Definition des „Heiligen“, der „ohne Liebe liebt, ohne Treue treu ist, ohne Dankbarkeit dankbar, ohne Gerechtigkeit gerecht und böse ohne Bosheit“. Das Geheimnis der indischen Dialektik ist, wie Kassner sagt, dass sie ohne Nullpunkt operiert. Die Anwendung des Nullpunktes ist anthropomorphische Anschauung, die ohne den Nullpunkt die Anschauung des Heiligen. Die andern, nicht heiligen Menschen haben ihn irgendwie in sich, den toten Punkt, d. h. einen Punkt, von dem aus sie die ganze Welt zu erfassen und zn bewältigen streben. Nach griechischer Auffassung ist der Mensch das Mass der Dinge, aber der indische Gedanke negiert diese Idee. Der Mensch ist für sie keineswegs das Mass der Dinge, vielmehr wird der Mensch, das Individuum, überhaupt das Objekt vollkommen vernichtet. Recht feinsinnige Bemerkungen findet von hier aus Kassner über die indische Kunst, über ihr Verhältnis im Griechentum, über die Auffassung des Lebens als Opfer („soviel ein Mensch zu opfern vermag, so tief ist er“) und eben über den Begriff des Heiligen. An dieser Stelle dürfte, wie sich von selbst versteht, der Verfasser am Tiefsten in die indische Gedankenwelt eingedrungen sein.

Man erkennt hier die ganze Schwierigkeit, auf die jeder Versuch, die indische Denkweise nach Europa zu übertragen, stossen muss. Der „Heilige“ ist stets gegen die Kultur und den Begriff. Für ihn gibt es keinen anderen Besitz als das Sein selbst; er ist der einzige Mensch, der sich selber nicht wiederlegen kann, der von Grund aus nicht begreift, dass etwa der Frieden nur durch den Krieg erhalten werde; er ist der wahre Bringer des ewigen Friedens, er, der den Tod nicht schaut!

Nicht überall ist es Kassner gelungen, für seine Gedankengänge die nötige Klarheit des Ausdruckes zu finden, vielleicht hätte er bei grösserer Ausführlichkeit den Vorteil besserer Verständlichkeit gewonnen. Nicht überall wird man auch vollkommen mit ihm übereinstimmen, aber jedenfalls lässt sich sagen, dass dieses kleine Büchlein als ein sehr ernsthafter Versuch zur Lösung der schwierigsten Probleme innerhalb der indischen Gedankenwelt anerkannt werden muss! —

Ernst Lorenz.

Bhagavadgita, des Erhabenen Sang. Übersetzt von **Leopold von Schroeder.** Verlag Eugen Diederichs, Jena. Preis Mk. 2.—.

Als ersten Band der Sammlung „Stimmen der Völker“ lässt der bekannte Verlag die Bhagavadgita erscheinen, deren Herausgebung der Wiener Indologe L. von Schroeder besorgt hat. Über die Bhagavadgita als Kunstwerk ist an dieser Stelle schon so viel gesagt worden, dass es sich erübrigt, über diese neue Ausgabe bereits gesagtes zu wiederholen. Schroeder hat eine poetische Übersetzung geliefert, die sich recht gut liest und die ihr Teil dazu beitragen wird, indisches Denken den Westländern bekannt zu machen. Der Verlag hat das Buch schön ausgestattet. L. R.

Jatakam. Bas Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Bd. 4. aus dem Pali zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt von Dr. Julius Dutoit. Verlag Radelli & Hille; Leipzig. 20.— Mk. Besprechungen siehe in Heft 3/4. Seite 189.

J. von Ott, Das Satipatthana Suttam, die Rede des Gotamo Buddho über die Grundlagen des Eingedenkseins. (Majjhma Nikāya Nr. 10.) Veröffentlichungen der deutschen Pāli-Gesellschaft Nr. 8. Preis 1.— Mk. (Das ganze Suttam befindet sich auch in Heft 9/10 der buddhistischen Welt.)

Silacara, Buddhismus und Alkohol. Preis —.40 Mk.

Mitteilung des Herausgebers.

„Indien und die buddhistische Welt“ stellt mit diesem Heft ihr Erscheinen gänzlich ein, worauf ich die Abonnenten aufmerksam mache. Gleichzeitig teile ich mit, dass ich den Vorsitz der deutschen Pali-Gesellschaft niedergelegt habe.

Geplant ist die Herausgebung einer Heftserie: „Indische Studien“ und einer, auf weiterer Basis stehenden „Gesellschaft für indische Kultur“.

Breslau, im Mai 1913. Walter Markgraf.



Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.

